Indice

La parola dell'enigma e il demone dell'uomo: la cognizione del dolore secondo Schopenhauer

di Giorgio Brianese

1. *Una introduzione al «Mondo»?*

A voler prendere sul serio quello che Schopenhauer scrive nella *Prefazione alla seconda edizione* del *Mondo come volontà e rappresentazione*, ci si dovrebbe astenere del tutto dal tentativo di proporre qualsivoglia discorso introduttivo al suo capolavoro filosofico, invitando piuttosto il lettore ad affrontarne senza ulteriore indugio la lettura. I filosofi autentici, scrive infatti Schopenhauer in quelle pagine, avendo in mente, nello specifico, Immanuel Kant, «s'impara a conoscerli soltanto dai loro scritti e non dai resoconti altrui»: è, il loro, un ingegno troppo fuori dall'ordinario per sopportare di essere filtrato «attraverso una testa comune», com'è quella di chi, poco o per niente capace di pensare da sé, si ritrova condannato a ripetere, volgarizzandolo, il pensiero altrui, finendo in un modo o nell'altro col privarlo della vitalità e del vigore che lo contraddistinguono. Di qui il monito e l'invito appassionati che Schopenhauer rivolge al proprio lettore e che chiunque intenda praticare la filosofia con la serietà che essa merita non dovrebbe esitare a fare proprio: poiché i pensieri filosofici li possiamo ricevere solo da chi li ha effettivamente formulati, sarà necessario «andare a visitare i maestri immortali nel tranquillo santuario delle loro stesse opere», pena il vedere l'espressione intensa e profonda dei loro volti tramutarsi in una «smorfia» deformante[1].

Schopenhauer aveva, in quel contesto, un preciso obiettivo polemico, che era costituito dalle esposizioni del criticismo kantiano proposte dai seguaci di Hegel, i quali, capaci solo delle «chiacchiere piú vuote», contrabbandavano per autentici pensieri filosofici quelli che altro non erano se non i loro «miseri sofismi». È noto peraltro che egli considerava Hegel uno pseudofilosofo, opporsi al quale era un dovere, poiché il suo insegnamento costituiva, agli occhi di Scho-

[1] A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, *Prefazione alla seconda edizione*, *infra*, pp. 13-24. Queste e le citazioni che seguono si riferiscono ovviamente alla traduzione presente, che indicherò d'ora in avanti, direttamente nel testo, come *Mondo*. Per le altre abbreviazioni utilizzate, si veda l'elenco alle pp. LVIX-LX del presente volume.

penhauer, una delle disgrazie insieme piú preoccupanti e grottesche dell'intera storia del pensiero[2]. Era stato anche per contrastare «l'influsso sommamente nocivo» (FM, p. 78) che la filosofia hegeliana poteva avere sulle teste pensanti che Schopenhauer, conseguita la libera docenza presso l'Università di Berlino[3], aveva chiesto e ottenuto di tenere le proprie lezioni nelle stesse ore in cui il rivale aveva fissato le proprie, col bel risultato che durante il primo semestre piú di duecento studenti avevano ascoltato gli insegnamenti di Hegel, mentre nell'aula del giovane autore del *Mondo come volontà e rappresentazione* non se n'erano presentati piú di quattro o cinque, tanto che, sin dal semestre successivo, il corso – che pure continuò a essere regolarmente annunciato all'albo della facoltà – dovette essere sospeso per mancanza di uditori[4]. Un esito forse inevitabile, se

[2] A conferma si veda, tra i molti luoghi possibili, lo scritto *Sulla filosofia delle università* (*Parerga I*, pp. 187-276), particolarmente acido nei confronti del «disgustoso ciarlatano Hegel» (*ibid.*, p. 237). Schopenhauer – lo ha messo bene in evidenza, tra gli altri, Piero Martinetti – non è mai stato tenero nei confronti dei suoi avversari, manifestando addirittura «un odio irrefrenabile contro la filosofia delle università e specialmente contro i tre grandi sofisti, Fichte, Schelling ed Hegel» (P. MARTINETTI, *Schopenhauer*, Il melangolo, Genova 2005, p. 70). Una silloge efficace dei giudizi espressi dal filosofo *contra* Hegel e i suoi seguaci si può leggere in A. SCHOPENHAUER, *L'arte di insultare*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1999, pp. 76 sgg.; cfr. anche quel ch'egli scrive a proposito della pseudofilosofia hegeliana nella *Prefazione* alla prima edizione de *I due problemi fondamentali dell'etica* (FM, pp. 77-95). È interessante osservare che, ancora negli anni Quaranta del Novecento, Karl Popper poteva lamentare, nel contesto di una critica serrata a quelle filosofie che considerava malate di totalitarismo, che «troppi filosofi hanno trascurato gli ammonimenti, tante volte ripetuti, di Schopenhauer» (K. R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II. *Hegel e Marx falsi profeti*, Armando, Roma 1977, p. 105), mostrando nei fatti «come sia difficile e, nello stesso tempo, urgente continuare la lotta di Schopenhauer» contro le farneticazioni hegeliane (*ibid.*, p. 104).

[3] Il 23 marzo 1820 Schopenhauer tenne le lezioni di prova e la *disputatio pro venia legendi* a facoltà riunite, scegliendo come tema le diverse specie di causalità (cause, stimoli e motivi). Hegel, che era presente, intervenne nella discussione, a quanto pare «con l'intento di mettere in difficoltà il candidato». Si veda la ricostruzione del loro scambio di battute in *Gespräche*, n. 57, pp. 47-48 (*Colloqui*, p. 77).

[4] Nei manoscritti che approntò in vista delle lezioni Schopenhauer rielaborò il contenuto del *Mondo*, proponendo di esso una diversa esposizione, maggiormente funzionale alla didattica. Fu soprattutto la prima parte dell'opera a risultarne sensibilmente modificata, giacché, non potendo presupporre negli studenti la conoscenza degli scritti pubblicati in precedenza, egli dovette approntare «una nuova esposizione completa della sua dottrina» (F. VOLPI, *Gli scritti postumi di Arthur Schopenhauer*, in SP1, pp. XXI-XXII). I manoscritti in questione sono stati pubblicati, a cura di Franz Mockrauer, nei voll. IX e X dell'edizione Deussen delle *Opere complete* del filosofo (Piper Verlag, München 1913) e si leggono ora nei quattro volumi curati da V. Spierling (A. SCHOPENHAUER, *Philosophische Vorlesungen*, Piper Verlag, München-Zurich 1984-86), rispettivamente dedicati a 1) *Teoria generale del rappresentare, del pensare e del conoscere*; 2) *Metafisica della natura*; 3) *Metafisica del bello*; 4) *Metafisica dei costumi*. In traduzione italiana sono per il momento disponibili il secondo volume, curato da I. Volpicelli per l'editore Laterza (Roma-Bari 1993; Roma-Bari 2007²) e il quarto, curato da M. G. Franch per l'editore SE (Milano 2008). È stata però annunciata la traduzione completa delle *Vorlesungen* come quarto volume dell'edizione degli *Scritti postumi* di Schopenhauer avviata dal compianto Franco Volpi per conto dell'editore Adelphi.

si considera che Schopenhauer – il quale, oltretutto, pare non brillasse particolarmente per abilità retorica[5] –, nonostante avesse da poco pubblicato presso l'editore Brockhaus *Il mondo come volontà e rappresentazione* (che in ogni caso vendeva pochissimo, tanto che l'editore si vedrà costretto, diversi anni dopo, a mandare al macero gran parte delle copie dell'opera, che erano rimaste ad ammuffire in magazzino), risultava ancora agli occhi dei piú uno sconosciuto, mentre quello di Hegel era un nome già illustre: «La moda filosofica era allora per Hegel, non per il nuovo ed oscuro libero docente»[6], e se anche l'uscita del *Mondo* non era passata affatto sotto silenzio[7], come invece Schopenhauer, rammaricandosene, tende piú d'una volta a lasciare intendere, resta il fatto che sia la prima (1819) sia la seconda (1844) edizione dell'opera ebbero una diffusione decisamente limitata; fu soltanto con la terza edizione (1859), pubblicata alcuni anni dopo il successo di pubblico ottenuto con i saggi raccolti in *Parerga e paralipomena* (un'importante raccolta di scritti che il filosofo aveva composto in momenti diversi della sua vita)[8] che

[5] Cfr. L. KLAGES, *Schopenhauer nella sua grafia*, in *Perizie grafologiche su casi illustri*, a cura di G. Moretti, Adelphi, Milano 1994, p. 86.

[6] MARTINETTI, *Schopenhauer* cit., p. 67.

[7] Se questo non accadde, è stato osservato, molto dipese «dallo scalpore e dalle critiche» suscitate dalla presenza, nell'opera di Schopenhauer, della dottrina della redenzione, la quale fu accolta sin dall'inizio «come una sorta di pietra dello scandalo, sia rispetto alla tradizione filosofico-religiosa sia rispetto ai fondamenti stessi del sistema schopenhaueriano» (N. DE CIAN, *Redenzione, colpa, salvezza. All'origine della filosofia di Schopenhauer*, Edizioni di «Verifiche», Trento 2002, pp. 2-5). A riprendere sul piano speculativo il tema della redenzione, dopo e a partire da Schopenhauer, fu soprattutto Philipp Mainländer (*Die Philosophie der Erlösung*, Frankfurt am Main 1876, 1894³ (ora in ID., *Schriften*, 4 voll., a cura di W. H. Müller-Seyfarth, Olms, Hildesheim - New York 1996-99), il quale giunse però «a una conclusione opposta a quella di Schopenhauer: la "cosa in sé" non è identificata con la schopenhaueriana "Volontà di vita" (*Wille zum Leben*), che è universale, superindividuale, oltre il tempo e lo spazio, bensí con la "volontà di morte" (*Wille zum Tode*)», che è «individuale e sta alla base di tutti gli esseri» e «dipende dal fatto che la sostanza divina – concetto che egli riprende da Spinoza – trapassa dalla sua originaria unità trascendente alla pluralità immanente del mondo il quale, in tale trapasso, ha la propria genesi [...]: la genesi del mondo ha origine dalla volontà di Dio di passare dal super-essere al nulla». In questo modo Mainländer «trasforma e radicalizza il pessimismo schopenhaueriano in una vera e propria "metafisica dell'entropia", da cui ricava con sistematicità tutto il suo pensiero» (F. VOLPI, *Il nichilismo*, nuova ed. riveduta, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 41-42). Sul pensiero di Mainländer cfr. F. CIRACÍ, *Verso l'assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*, Pensa Multimedia, Lecce 2006. Su questi temi è da vedere anche W. MÜLLER-SEYFARTH, *Metaphysik der Entropie*, con una prefazione di F. Volpi, Van Bremen, Berlin 2000. Per un quadro completo delle prime recensioni al *Mondo* cfr. R. PIPER (a cura di), *Die zeitgenössischen Rezensionen der Werke Arthur Schopenhauers* [II parte], in SJ, VI (1917), pp. 47-176; cfr. anche I. VECCHIOTTI, *Arthur Schopenhauer. Storia di una filosofia e della sua «fortuna»*, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 15-23.

[8] Alla fine di giugno del 1850 Schopenhauer propose inutilmente all'editore Brockhaus

Schopenhauer cominciò a vedere finalmente riconosciuto, anche in ambito accademico[9], il valore del proprio pensiero[10].

L'invito di Schopenhauer a rivolgersi senza mediazioni alle pagine di Kant anziché alle caricature idealistiche ha in ogni caso per noi un valore metodologico piú generale: i resoconti, anche quando sono di buona qualità (non prendiamo nemmeno in considerazione la non infrequente eventualità che non lo siano affatto), sono pur sempre nient'altro che esposizioni, semplificazioni, glosse che privano il pensiero filosofico del suo specifico spessore e finiscono per renderlo irriconoscibile, trasformandolo in un fantoccio privo di vita. È per questo che chiunque senta dentro di sé quella particolarissima "vocazione" nei confronti dell'esercizio del pensiero che sempre dovrebbe qualificare la pratica filosofica, e che Schopenhauer certamente avvertí molto precocemente[11], farà bene a tenersi lontano dagli intermediari e a ricercare la filosofia nelle pagine che i filosofi ci hanno consegnato in prima persona.

È davvero difficile non essere d'accordo con lui. Eppure un'intro-

di pubblicare un'opera «molto piú popolare di tutte le precedenti», che avrebbe dovuto comprendere diversi scritti «i cui lavori preparatori sono durati trent'anni» e nei quali sostenne di avere incluso «tutti i pensieri che non hanno potuto trovar posto nelle [sue] opere sistematiche» (lettera a Brockhaus del 26 giugno 1850, GB, n. 230, p. 242). Di fronte al rifiuto opposto dall'editore (cfr. la lettera di Brockhaus dell'8 luglio 1850, *ibid.*, n. 231, pp. 243-44), a Schopenhauer non fu facile trovare un'altra soluzione, e dovette attendere sino al novembre del 1851 prima di poter vedere l'opera stampata.

[9] Si pensi, per esempio, al dibattito che si svolse tra il 1852 e il 1855 sulle pagine della «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» e al premio per una esposizione critica del pensiero schopenhaueriano istituito nel 1856 dall'Università di Lipsia. In effetti qualcosa s'era mosso già verso la fine degli anni Trenta, ma non in Germania: nel 1838, infatti, la Reale Società Norvegese delle Scienze di Trondheim, in Norvegia, aveva premiato il saggio di Schopenhauer *Sulla libertà del volere umano*. Se è vero tuttavia che al filosofo quel premio «poté forse sembrare l'inizio di una fortuna troppo attesa e tardiva, o almeno il primo segno di un'attenzione piú cordiale verso la sua persona e le sue opere» (C. VASOLI, *Introduzione*, in FM, p. 7), nei fatti fu necessario attendere ancora diversi anni prima che egli potesse riscontrare un piú consistente riconoscimento pubblico del proprio pensiero.

[10] Cesare Vasoli, considerando la "fortuna" dell'opera di Schopenhauer alla luce del contesto storico e culturale, ha osservato che questo ritardo poté dipendere anche dal fatto che il destino del *Mondo* «fu di apparire troppo tardi e, insieme, troppo presto, di essere insomma l'eco già affievolita di un'aspra crisi storica e la profezia di esperienze intellettuali e di atteggiamenti che erano ancora lontani nel tempo» (ID., *Introduzione*, in A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari 1986[3], p. LXI).

[11] Già nell'aprile del 1811 al settantottenne Christoph Martin Wieland, al quale s'era recato a far visita e che cercava di dissuaderlo dallo studiare solo filosofia, Schopenhauer rispondeva dicendo: «La vita è una cosa spiacevole e io mi sono proposto di passare la mia a rifletterci sopra». Parole dinanzi alle quali l'anziano poeta non poté fare a meno di riconoscere che la filosofia apparteneva alla «natura» di Schopenhauer, esortandolo a continuare con essa (cfr. *Gespräche*, n. 21, p. 22; *Colloqui*, pp. 67-69). Giustamente Martinetti ha potuto scrivere che Schopenhauer «consacrò veramente se stesso e tutta la sua vita alla verità senza considerazioni di lucro o di carriera» (MARTINETTI, *Schopenhauer* cit., p. 70).

duzione al *Mondo come volontà e rappresentazione*, nonostante tutto, può avere un senso e non risultare fuorviante, a condizione che non la si intenda come un prontuario di agevole consultazione che ci possa risparmiare la fatica (e la gioia: Schopenhauer è uno scrittore formidabile)[12] del confronto diretto con la pagina schopenhaueriana. Si dovrà piuttosto provare a intenderla, quell'introduzione, come una complicazione del testo al quale essa intende indirizzare, come una presa di distanza da esso, e come una sorta di riscrittura tesa a far sí che il filosofo e il lettore muovano i loro passi, per quanto possibile, su di un terreno comune: «Lo scrittore di filosofia è la guida, il suo lettore è il viaggiatore. Perché arrivino insieme bisogna prima di tutto che partano insieme» (*Parerga II*, p. 13).

L'introduzione non potrà che essere una *complicazione*, anzitutto. Non solo perché, presentandosi come interpretazione e avviamento alla lettura di un testo criticamente interrogato, essa si dovrà proporre piú di far emergere i problemi che di risolverli, impegnandosi a segnalare al lettore snodi concettuali e difficoltà che costui dovrà poi impegnarsi ad affrontare (ed eventualmente, se ne sarà capace, a sciogliere) in prima persona. Ma anche perché, persino laddove intende presentarsi come una mappa sommaria e una prima guida alla lettura, essa non potrà fare a meno di rinviare al testo in modo in certo senso enigmatico, come di primo acchito enigmatici (oltre che costitutivamente insufficienti) non possono che apparire i segni della carta topografica al viandante che se ne serva per orientare il proprio cammino; potranno arricchirsi nel loro significato e acquistare concretezza, quei segni, soltanto una volta che l'occhio abbia avuto modo di posarsi effettivamente sui luoghi ai quali essi alludono in modo crittografico. Perché quel che importa davvero è il cammino, assai piú della traccia che lo prefigura.

Dovrà essere, quell'introduzione, altresí una presa di *distanza*, indispensabile per riuscire a leggere anche al di là del dettato esplicito scavalcando la superficie della prima lettura (Schopenhauer stesso, per ragioni che richiamerò tra breve, invita peraltro il lettore a procedere almeno a una duplice lettura dell'opera), nella consapevolezza che «nelle loro opere i veri maestri ingannano di proposito e che qualche volta la verità la nascondono in una virgola»[13]. E non c'è

[12] Schopenhauer, ha scritto Thomas Mann, «era uno scrittore grandissimo, uno spirito raffinato, un maestro della lingua con quanto mai vaste possibilità di influssi letterari, un prosatore europeo; come lui fra i tedeschi ce n'erano stati forse due, tre, e non tra i filosofi» (TH. MANN, *Considerazioni di un impolitico*, Adelphi, Milano 1997, p. 91).

[13] M. SGALAMBRO, *Anatol*, Adelphi, Milano 1990, p. 27.

dubbio che Schopenhauer un maestro autentico lo sia sul serio, come Nietzsche – il quale ha parlato di se stesso come di «uno di quei lettori di Schopenhauer che, dopo averne letto la prima pagina, sanno con certezza che le leggeranno tutte e ascolteranno ogni parola che egli abbia mai detto»[14] – avvertí con tutta la necessaria chiarezza, consapevole del fatto che «i tuoi veri educatori e plasmatori ti rivelano qual è il vero senso originario e la materia fondamentale del tuo essere, qualche cosa di assolutamente ineducabile e implasmabile, ma in ogni caso difficilmente accessibile, impacciato, paralizzato: i tuoi educatori non possono essere niente altro che i tuoi liberatori»[15]. Ora, non solo Nietzsche riconobbe proprio in Schopenhauer l'educatore-liberatore del quale potersi fidare piú che di se stesso[16] e attraverso il quale avrebbe potuto finalmente comprendere il senso della propria vita, a condizione di saperlo guardare da quella giusta distanza che può consentire d'intendere, oltrepassandolo, il pensiero altrui. Ma anche noi, che abitiamo ormai irrimediabilmente l'epoca della morte di Dio[17], possiamo forse intravedere, mettendoci sulle tracce di Schopenhauer, quale sia il nocciolo profondo e originario dell'essere nostro e il senso del tempo che abitiamo, il nostro «vero e proprio sostrato», «la nostra interiore essenza in sé» (FM, p. 275), pur nella consapevolezza di essere destinati a rimanere da ultimo «sconosciuti a noi stessi» e di essere «un enigma» (FM, p. 276). Ed è anzitutto questo, a me sembra, a fare del pensiero schopenhaueriano uno snodo particolarmente emblematico e cruciale nello sviluppo complessivo della storia del pensiero occidentale[18], una sorta di vero e proprio spartiacque a partire dal quale si inaugura la crisi della filosofia classica e prende avvio la storia della filosofia contemporanea come vicenda del tramonto progressivo dell'*epistème*[19]: Schopenhauer ha messo in crisi una volta per tutte la sicurezza troppo spesso arrogante ed escludente della ragione epistemica, scoprendo ciò che agisce al di sotto di essa e che la produce, ossia che il mondo apparentemente sicuro che crediamo di abitare e noi stessi in esso abbiamo nella volontà la nostra piú profonda radice irrazionale.

Introduzione come complicazione e presa di distanza da un'opera cruciale, dunque. Ma anche, infine, come *riscrittura*, soprattutto quando propone un discorso che, come nel caso presente, si svolge *in limine* a una nuova traduzione di un capolavoro filosofico essenziale com'è ancora oggi *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer[20]. Traduzione che, assumendosi la responsabilità di accompagnare il lettore nel passaggio sempre insidioso da una lingua a un'altra, si impegna a meditare, interrogare, pensare e ripensare insieme all'autore, ipotizzando che al nostro tempo non resti granché d'altro intorno a cui adoperarsi, come sembra suggerire Anatol, la voce parlante protagonista di uno degli scritti piú intensi di Manlio Sgalambro, il quale era «grato a Schopenhauer per avergli insegnato che ormai non c'era altro da fare che riscrivere eternamente *Die Welt als Wille und Vorstellung*»[21] «senza cambiarne una

[14] F. NIETZSCHE, *Schopenhauer come educatore*, trad. it. di M. Montinari, in *Opere di F. Nietzsche*, III/1, Adelphi, Milano 1982³, p. 369. S'intende che Schopenhauer, pur non potendo propriamente essere considerato un caposcuola, non fu «maestro» solamente di Nietzsche. Basti pensare, per fare solo qualche esempio emblematico, a Eduard von Hartmann il quale, tentando di conciliare il pensiero di Schopenhauer con quello di Hegel e di Schelling, nella prima e piú nota delle sue opere, la *Filosofia dell'inconscio*, volle mostrare come l'Assoluto, che è inconscio, si configuri a un tempo come volontà e come idea; a Philipp Mainländer (cfr. *supra*, nota 7), la cui *Filosofia della redenzione* intese esplicitamente proseguire l'insegnamento kantiano e schopenhaueriano; o ancora, qui da noi, a Carlo Michelstaedter (il cui capolavoro filosofico, *La persuasione e la rettorica*, ha ben piú di una parentela con *Il mondo come volontà e rappresentazione*) e a Piero Martinetti (il quale, per inciso, riteneva che Nietzsche, nella terza *Inattuale*, avesse svolto «un'apologia di se stesso, non di Schopenhauer», MARTINETTI, *Schopenhauer* cit., p. 108), i piú schopenhaueriani tra tutti i filosofi italiani del Novecento.

[15] NIETZSCHE, *Schopenhauer come educatore* cit., p. 363.

[16] Cfr. *ibid.*, p. 364.

[17] «La "morte di Dio" non è l'opinione di uno scrittore o di un poeta. Ci prende ormai in modo irrevocabile. Nietzsche è uno dei maestri della filosofia contemporanea perché mostra questa irrevocabilità [...]. E cosí parla l'essenza della filosofia contemporanea al di sotto della apparente discordanza delle sue voci. La "morte di Dio" è il tema di fondo dell'intera filosofia contemporanea» (E. SEVERINO, *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 91-92).

[18] Schopenhauer, come s'è detto, non fu un «caposcuola»; ciononostante (e forse anzi proprio per questo) «egli agí tanto piú profondamente sullo spirito del tempo: un'azione diffusa, spesso non confessata, non sempre facile ad apprezzarsi» e non limitata all'ambito filosofico; anzi, «anche piú diffusa è l'azione che la sua filosofia ha esercitato in una piú vasta sfera, nel mondo degli artisti e dei letterati [...]. Che Schopenhauer non sia per diventare mai un filosofo delle scuole è incontrovertibile: del resto lo spirito stesso del suo pensiero non si adatterebbe a questo letto di Procuste. Ma egli resterà sempre, come Eraclito e come Spinoza, un saggio isolato dal mondo, destinato ad esercitare, nei secoli, un'azione sempre piú vasta» (MARTINETTI, *Schopenhauer* cit., pp. 108-9).

[19] Cfr. su questo E. SEVERINO, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 2004, che si apre opportunamente con un capitolo dedicato a Schopenhauer, presentato come «il filosofo che inaugura l'atteggiamento tipico del pensiero contemporaneo: la coscienza che il rimedio contro il dolore del divenire non può essere là dove l'*epistème* crede di trovarlo» (p. 27).

[20] Vale ancora, a mio modo di vedere, il giudizio espresso oltre cinquant'anni fa da Martinetti: «Anche oggi, mentre tante altre grandezze passate declinano, egli è il piú vivo, il piú moderno dei filosofi: e la reverenza quasi religiosa, con la quale vanno verso di lui tanti spiriti, non è che il preannunzio dell'altissimo posto che egli, come Spinoza, quanto piú tardi, tanto piú stabilmente occuperà nella storia dello spirito umano» (MARTINETTI, *Schopenhauer* cit., p. 109).

[21] SGALAMBRO, *Anatol* cit., p. 89.

riga»[22]. Il che, s'intende, non può significare ripeterlo in modo pedissequo, ma piuttosto impegnarsi a valorizzarne prospetticamente la parola (al modo in cui – Borges insegna – due testi come il *Don Chisciotte* di Cervantes e quello del sedicente Pierre Menard, pur identici, sono tuttavia infinitamente diversi)[23], cogliendo l'occasione, davvero straordinaria, di leggerlo come dall'interno, ripensandolo insieme all'autore.

Che, d'altra parte, anche dal punto di vista di Schopenhauer sia lecito riferire (criticamente, s'intende, ossia senza rinunciare, interrogando il filosofo e dialogando con lui, a pensare in prima persona) del pensiero altrui, lo riconosce nei fatti egli stesso, quando dedica una parte cospicua del primo volume del *Mondo* – quasi un'operetta a sé stante – a una discussione serrata della filosofia kantiana, alla quale spiega d'essersi impegnato «con la massima serietà» e impiegando tutte le proprie forze (*Mondo*, *Appendice*), nella consapevolezza che il ruolo irrinunciabile svolto da Kant nello sviluppo della storia della filosofia – come anche, dichiaratamente, nella formazione del pensiero stesso di Schopenhauer, ove anche si voglia sostenere che il suo è «un Kant visto attraverso una nuova elaborazione delle critiche che gli si muovevano»[24] – non impedisce che si ritrovino nei suoi scritti errori speculativi anche rilevanti dai quali essi debbono essere emendati «al fine di poter presupporre e utilizzare quanto nella sua dottrina c'è di vero e di eccellente» (*Mondo*, *Prefazione alla prima edizione*).

2. *Un unico pensiero.*

Non appena ci si accinge ad affrontare la lettura del *Mondo come volontà e rappresentazione*, ecco che ci si imbatte in un ginepraio di difficoltà, talune delle quali suscitate consapevolmente dallo stesso Schopenhauer quando, per cominciare, assegna al lettore diverse incombenze, preliminari alla lettura dell'opera, che vengono indicate come indispensabili per una corretta comprensione del pensiero che essa propone. Di tali compiti dirò tra un momento. Prima però è bene spiegare che, riferendomi al "pensiero" proposto nella *Welt*, non sto semplicemente alludendo in modo generico alla riflessione schopenhaueriana nel suo complesso: intendo piuttosto metterne subito in evidenza uno dei caratteri formali (ma qui la forma tende a farsi immediatamente sostanza) piú significativi, non solo per quel che concerne l'esposizione e l'articolazione complessiva dell'opera: «Quello che, per suo tramite, deve essere comunicato, – avverte Schopenhauer, – è *un unico pensiero*. E tuttavia, nonostante i miei sforzi, non sono stato capace di trovare, per esporlo, una via piú breve di quella di questo libro nella sua interezza. Ritengo che tale pensiero sia quello stesso che, sotto il nome di filosofia, è stato cercato cosí a lungo che la sua scoperta sembra agli esperti di storia impossibile quanto quella della pietra filosofale» (*Mondo*, *Prefazione alla prima edizione*, corsivo mio).

Lo Schopenhauer che scrive queste righe è un giovane di appena trent'anni[25], lucidamente consapevole che quello che sta proponendo al lettore non è però affatto un lavoro acerbo, di quelli destinati a essere piú o meno frettolosamente archiviati dagli studiosi tra le opere giovanili dell'autore, ma è già il prodotto maturo nel quale una nuova filosofia (se non addirittura, come Schopenhauer piú di una volta lascia intendere, *la* filosofia come tale) trova espressione compiuta e, per molti versi, definitiva: «La mia opera, – scrive all'editore Brockhaus il 28 marzo 1818, – è un sistema filosofico nuovo; nuovo, però, nel senso pieno della parola: non una trattazione del già noto, bensí una serie di pensieri coerenti al massimo grado che non sono stati mai pensati prima da una mente umana» (GB, n. 38, p. 29). E poiché è in quest'opera innovativa che tutti gli scritti successivi del filosofo finiranno per trovare la propria radice, mentre quelli precedenti possono essere intesi come momenti preparatori di essa, non è fuori luogo sostenere che non solo il *Mondo*, ma *tutti* gli scritti di Schopenhauer articolano in effetti «un unico pensiero» che, «a seconda del punto di vista da cui lo si considera [...], appare come ciò che è stato chiamato metafisica, etica, estetica», sebbene, propriamente, esso sia costituito da «tutte queste cose insieme» (*Mondo*, *Prefazione alla prima edizione*). È evidente che, dicendo questo, non intendo negare che gli altri

[22] *Ibid.*, p. 67.

[23] Cfr. J. L. BORGES, *Pierre Menard, autore del «Chisciotte»*, trad. it. in *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 2005, vol. I, pp. 649-58.

[24] I. VECCHIOTTI, *La dottrina di Schopenhauer. Le teorie schopenhaueriane considerate nella loro genesi e nei loro rapporti con la filosofia indiana*, Ubaldini, Roma 1969, p. 214.

[25] *Il mondo come volontà e rappresentazione* uscí in prima edizione nel dicembre 1818 (sebbene il frontespizio indichi la data del 1819) e alla sua preparazione il filosofo s'era dedicato nei quattro anni precedenti. Nel 1849, a proposito dei manoscritti preparatori, scriverà: « È degno di nota che già nel 1814 (il mio ventisettesimo anno d'età) si precisino tutti i dogmi del mio sistema, anche quelli subordinati» (HN, I, n. 207, p. 113, nota; SP1, p. 149). Riferendosi in tarda età al primo volume del *Mondo*, Schopenhauer aggiungerà che «una cosa del genere la si può scrivere solo in gioventú e con ispirazione» (*Gespräche*, n. 446, p. 383; *Colloqui*, p. 231).

scritti di Schopenhauer possiedano ciascuno una propria maggiore o minore autonomia tematica e stilistica, né che si sviluppino in direzioni anche diverse rispetto al tema di fondo dell'opera maggiore. Intendo però mettere in evidenza come la varietà degli interessi e degli orientamenti di ricerca di Schopenhauer si irradi costantemente a partire da un medesimo «centro focale» al quale il filosofo «tenta di ricondurre tutte le realtà del mondo fisico e dell'esperienza umana»[26], e come tale centro sia costituito precisamente da quell'*unico pensiero* che viene presentato per la prima volta, ma in modo già sostanzialmente compiuto, nelle pagine del *Mondo*. Oltre ad esso, ciò che a Schopenhauer interessa è anzitutto, se non esclusivamente, ciò che può essere utile a meglio precisarlo e illustrarlo.

L'esigenza di comunicare un *unico* pensiero ha delle ricadute rilevanti anche sull'articolazione complessiva dell'opera e sulle modalità di lettura che essa impone al lettore e che l'autore stesso gli suggerisce. Ma, soprattutto, quell'esigenza è naturalmente determinata dal modo specifico in cui Schopenhauer considera il sapere filosofico, che non è per lui né una mera aggregazione di parti originariamente separate l'una dall'altra, né un sistema in senso proprio, bensí un vero e proprio *organismo*, simile in ciò agli esseri viventi che abitano il mondo naturale e alla natura stessa nel suo complesso. Per quanto si dipani lungo diverse centinaia di pagine e si declini secondo modalità specifiche che chiamano in causa di volta in volta gnoseologia, filosofia della natura, estetica ed etica, l'«unico pensiero» di Schopenhauer non è il prodotto di un certo numero di parti congiunte tra loro in modo piú o meno convincente e stringente[27], ma intende presentarsi con l'unità essenziale dell'*organismo*, il quale, per poter essere adeguatamente compreso, va colto come un tutto nel quale le parti – le quali pure sussistono e non si confondono l'una con l'altra – sono coerentemente connesse l'una all'altra precisamente in ragione della relazione essenziale che ciascuna intrattiene con ciascun'altra e con l'intero del quale è, appunto, una parte, e disgiunta dal quale è destinata a smarrire il proprio significato autentico. È per questo che l'«unico pensiero» di Schopenhauer, se non è affatto un mero aggregato di elementi irrelati, non va nemmeno confuso con un "sistema" filosofico in senso classico, nel quale ciascuna parte «deve sostenere l'altra senza aver bisogno di esserne a sua volta sostenuta», laddove nella «perfetta unità» dell'«unico pensiero», cosí come Schopenhauer lo intende, le parti risultano tutte «*organicamente* concatenate l'una all'altra» (*Mondo*, *Prefazione alla prima edizione*, corsivo mio). Ciò che differenzia l'architettura complessiva del *Mondo* da quella della maggior parte degli altri libri di filosofia è perciò, agli occhi di Schopenhauer, quello stesso carattere che distingue un ammasso inerte di oggetti da un organismo vivente: in esso le parti sono ciò che sono e rivelano il loro significato autentico unicamente in relazione al tutto; separate da esso non esistono o, quanto meno, non sono piú autenticamente se stesse e appaiono vuoi come snaturate dalla violenza che le ha strappate all'organismo al quale appartengono, vuoi come senz'altro prive di senso. Nell'organismo dell'«unico pensiero», perciò, «ciascuna parte deve reggere il tutto tanto quanto il tutto regge la parte» (*ibid.*); sí che non c'è pagina o tema dell'opera, per quanto insignificante possa apparire al primo sguardo, che si lasci comprendere in tutta la sua pienezza senza una conoscenza preliminare dell'intero cui inerisce e che ne costituisce l'orizzonte e lo spazio di appartenenza. Di qui l'insistenza con la quale Schopenhauer raccomanda la lettura non soltanto del *Mondo* nella sua interezza, ma di *tutti* i suoi scritti, i quali *nel loro insieme* possiedono quella stessa connessione "naturale" che è propria dell'organismo vivente[28] e che appartiene anzitutto all'opera principale[29].

[26] L. CASINI, *Schopenhauer. Il silenzio del Sacro*, Edizioni Messaggero, Padova 2004, p. 12.

[27] È anche per questo che, nella prima edizione del *Mondo,* manca qualsiasi suddivisione in paragrafi e capitoli e l'opera risulta ripartita solamente nelle quattro sezioni fondamentali. L'attuale distribuzione del testo in settantuno paragrafi compare soltanto a partire dalla seconda edizione ed è dovuta principalmente all'esigenza di agevolare il lettore nei rinvii tra il primo e il secondo volume, che nel frattempo s'era aggiunto, arricchendo l'opera principale di cospicui *supplementi* (o, come si dovrebbe dire piú precisamente, *integrazioni*).

[28] È stato sottolineato come questa immagine schopenhaueriana non derivi tanto dalla «generica diffusione nella cultura dell'epoca del concetto di organismo», quanto dall'uso che ne aveva fatto Kant nella prefazione ai *Prolegomeni* «proprio per designare l'impianto sistematico» (S. BARBERA, *Il mondo come volontà e rappresentazione. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1989, pp. 47-48). Nei *Prolegomeni*, che Schopenhauer considerava «il piú bello è il piú limpido di tutti i capolavori kantiani» (*Mondo*, *Appendice*), in effetti, Kant spiega di aver seguito, nella stesura della *Critica della ragione pura*, il metodo sintetico anziché quello analitico, preferito per i *Prolegomeni*, «affinché la scienza mettesse bene in evidenza, *nella loro connessione naturale*, tutte le sue articolazioni, riproducendo nella sua disposizione l'organizzazione della ragione stessa» (I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, trad. it. di G. L. Paltrinieri, a cura di M. Ruggenini, Bruno Mondadori, Milano 1997, p. 31, corsivo mio).

[29] In proposito si veda per esempio la lettera che Schopenhauer scrive il 6 agosto 1852 a Julius Frauenstädt (che era destinato a diventare il primo curatore delle opere del filosofo), con la quale, tra le altre cose, gli raccomanda, al fine di una corretta comprensione del suo pensiero, di tener sempre presente «l'insieme del mio sistema, rileggendo periodicamente *tutti* i miei pochi scritti» (GB, n. 279, p. 286).

Ecco dunque una prima difficoltà per il lettore del *Mondo come volontà e rappresentazione*. Perché se l'unico pensiero che deve essere comunicato ambisce all'omogeneità dell'organismo, sí che la corretta cognizione della parte esige una preventiva comprensione dell'intero, tuttavia un libro «deve avere una prima e un'ultima riga e per questo resterà sempre molto diverso da un organismo, anche se potrà somigliargli nel contenuto»: forma e contenuto, detto altrimenti, «si contraddiranno reciprocamente» (*Mondo*, *Prefazione alla prima edizione*). Proprio perché quello di Schopenhauer non è né intende essere un *sistema* di concetti[30] – giacché nei sistemi filosofici, come nelle costruzioni architettoniche, «la pietra che sta nelle fondamenta sorregge tutte le altre, senza essere sostenuta da esse, la sommità della costruzione viene sorretta senza sorreggere alcunché» (*ibid.*) –, il *Mondo come volontà e rappresentazione* si propone come un tutto *unitario* e compatto, in cui possiamo sí – magari per ragioni didattiche o, come nel nostro caso, per necessità propedeutiche; oppure ancora, piú semplicemente, perché di necessità siamo costretti a leggere una pagina dopo l'altra – distinguere l'una dall'altra le singole parti che lo costituiscono, mai però separarle astrattamente, senza con ciò stesso travisarle, snaturando nel contempo l'organismo del pensiero nel suo complesso. Tutto questo, oltre ad avere un rilevante significato speculativo, pone anche un serio problema di comprensione del testo, che Schopenhauer sottopone senza reticenze al lettore, invitandolo a procedere a una lettura almeno duplice dell'opera. Ciascuna parte, infatti, per poter essere intesa in modo adeguato, richiede il possesso quanto meno di una nozione preliminare dell'"unico pensiero" al quale appartiene, per ottenere la quale è necessario che di quest'ultimo sia stata compiuta una sia pure provvisoria ricognizione complessiva, stante che in esso «il principio presuppone la fine quasi quanto la fine presuppone il principio e che ogni parte che viene prima presuppone quella che viene dopo quasi quanto quest'ultima presuppone quella» (*ibid.*). A una prima lettura dell'opera, paziente e fiduciosa ma di necessità inadeguata,

[30] Questo non esclude che ci si possa lecitamente riferire alla filosofia di Schopenhauer come a un "sistema" filosofico, a condizione tuttavia che lo s'intenda come la «metodica dimostrazione di quell'unico pensiero in tutto l'insieme dell'esperienza possibile» (L. PICA CIAMARRA, *L'antropologia di Schopenhauer*, Loffredo, Napoli 1996, p. 39, n. 65). Anzi, in questo senso si può sostenere senz'altro che «Schopenhauer ha considerato la totalità dei suoi scritti come *un unico sistema in divenire*» (BARBERA, *Il mondo come volontà e rappresentazione* cit., p. 49, corsivo mio).

ne dovrà dunque seguire almeno una seconda, che ci permetterà di vedere «molto o tutto» di quel che s'è letto «sotto una luce radicalmente differente» (*ibid.*).

Ma le richieste del filosofo non si fermano qui. Egli esige ancora dal lettore che, prima di affrontare quella del *Mondo*, s'impegni anche in altre letture, utili, ove non senz'altro indispensabili, a una corretta comprensione dell'"unico pensiero" proposto dall'opera maggiore. Schopenhauer rinvia anzitutto ai due scritti che ha pubblicato prima del *Mondo* e nei quali ha tracciato le linee fondamentali della propria teoria della conoscenza, che viene ripresa e sviluppata nella prima parte dell'opera. Il primo è la sua dissertazione di laurea (*Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*), che Schopenhauer aveva fatto stampare a proprie spese in cinquecento copie dopo che l'Università di Jena gli aveva conferito, il 2 ottobre 1813, la laurea in filosofia *in absentia*. Quella dissertazione costituisce infatti una imprescindibile «introduzione e propedeutica» all'opera maggiore (*Mondo*, *Prefazione alla prima edizione*) ed è solo per evitare inutili ripetizioni che egli ha deciso di non proporne nuovamente il contenuto nella prima parte del *Mondo*, anche se ciò, avendo reso l'opera lacunosa per quel che concerne la gnoseologia, lo costringe a rinviare ad essa il lettore. La grande importanza che egli attribuisce a quello scritto è attestata anche da quel che ne dirà, una trentina d'anni dopo la pubblicazione del *Mondo*, presentandone una seconda edizione notevolmente aumentata e indicandola senza reticenze come il fondamento del suo intero sistema filosofico (cfr. *Quadruplice II*, p. 31).

Il secondo scritto che Schopenhauer invita a considerare preliminarmente è il primo capitolo del saggio del 1816 su *La vista e i colori*, escluso dal *Mondo* per ragioni analoghe e che, se non fosse già stato pubblicato, avrebbe dovuto trovar posto in esso «parola per parola» (*Mondo*, *Prefazione alla prima edizione*). *La vista e i colori* è una sorta di risposta all'ampia *Teoria dei colori* che il grande Goethe aveva pubblicato nel 1810. Il giovane Schopenhauer aveva avuto l'occasione di incontrarlo con una certa frequenza nel corso dell'inverno 1813-14, «una fortuna al cui ricordo, ancora in anni molto piú tardi, diventava euforico»[31]. Goethe, che aveva letto e apprezzato la dissertazione sul principio di ragione sufficiente,

[31] R. SAFRANSKI, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 259.

aveva invitato Schopenhauer «a fare insieme con lui esperimenti sulla teoria dei colori, che allora era lo studio prediletto del grande poeta»[32]. Tra i due s'era venuto a creare un rapporto di frequentazione e di confidenza che però, in breve tempo, aveva cominciato a deteriorarsi: la notevole differenza di età e, soprattutto, la divergenza dei rispettivi punti di vista anche su questioni sostanziali trasformarono ben presto la loro collaborazione in «una sorta di tiro alla fune»[33] che finí col raffreddare rapidamente i loro rapporti e con l'allontanarli l'uno dall'altro[34].

Il saggio *Sulla vista e i colori* presenta il punto di vista di uno Schopenhauer persuaso di aver elaborato «una nuova teoria del colore, che si allontana completamente da tutte le precedenti fin nel punto di partenza» (*Colori*, *Introduzione*, p. 15). Goethe ne lesse il manoscritto e, dopo un lungo silenzio del quale Schopenhauer non mancò di lamentarsi con lui[35], gli rispose in modo cortese senza tuttavia prendere posizione in merito al contenuto e, di fatto, suggerendogli di rivolgersi ad altri[36]. Qualche tempo dopo Goethe metterà fine alle speranze, che Schopenhauer certamente nutriva, di avere da lui un qualche sostegno per la pubblicazione del saggio, invitandolo a prendere atto «che sarebbe stato uno sforzo inutile voler giungere a un'intesa»[37].

[32] *Gespräche*, n. 27, p. 26; *Colloqui*, p. 71. È Schopenhauer stesso a raccontare, nel *Curriculum vitae* inviato alla fine del 1819 alla facoltà di filosofia dell'Università di Berlino, la genesi dei propri studi sulla vista e i colori (cfr. *Vitae curriculum Arthurii Schopenhaueri, Phil. Doct.*, in GB, n. 56, pp. 47-55). Dal *Curriculum*, come anche dal carteggio con Goethe (lo si può leggere, in traduzione italiana, in appendice a *Colori*, pp. 113-47), si evince che fu proprio l'incontro con Goethe a indurlo a cimentarsi con il problema dei colori (Goethe «sponte sua ad me accessit, rogavitque, ut doctrinae suae de coloribus operam dare vellem», GB, p. 53), che per lui costituiva, piú che un ambito autonomo di ricerca, un'occasione per applicare le proprie ipotesi filosofiche.

[33] L. PICA CIAMARRA, *Goethe e la storia. Studio sulla «Geschichte der Farbenlehre»*, Liguori, Napoli 2001, p. 2.

[34] Ecco come Goethe stesso riassunse la situazione: «Il dottor Schopenhauer si mise dalla mia parte da benevolo amico. Su parecchie cose ci trovammo d'accordo, ma infine non si poté evitare una certa separazione; come quando due amici, che fino ad un certo punto hanno camminato insieme, si danno la mano e l'uno si dirige verso nord, mentre l'altro vuole andare a sud, sicché ben presto si perdono di vista» (citato da M. MONTINARI nella *Postfazione* a *Colori*, pp. 151-52).

[35] Cfr. per esempio la lettera che gli inviò il 3 settembre 1815 (GB, n. 28, p. 16; *Colori*, pp. 116-17). Nella *Prefazione alla seconda edizione* del saggio, inoltre, Schopenhauer informa il lettore che la prima edizione era stata pubblicata solo nel 1816, nonostante egli ne avesse già ultimata la stesura l'anno precedente, proprio per colpa di Goethe, il quale aveva trattenuto il manoscritto piú a lungo del previsto (cfr. *Colori*, p. 11).

[36] Il tono della breve risposta, per la verità, desta piú d'un sospetto che Goethe non avesse letto con troppa attenzione quelle pagine. Cfr. la lettera di Goethe a Schopenhauer del 23 ottobre 1815, in *Colori*, pp. 119-20.

[37] Lettera di Goethe a Schopenhauer del 28 gennaio 1816, *ibid.*, p. 136.

Amareggiato[38], ma tutt'altro che scoraggiato[39], Schopenhauer si risolse a quel punto a pubblicare con le proprie forze lo scritto, che uscí a Lipsia nella primavera del 1816. Nel biglietto che accompagnava la copia a stampa che fece recapitare a Goethe egli sottolineò e in certo qual modo rivendicò l'isolamento al quale era stato costretto: «Confido solo su me stesso, in questa cosa come in ogni altra; questa è la mia sorte»[40]. Lo ribadirà piú d'una volta, nel corso di una vita e di un'opera segnate nel profondo dalla solitudine e, come proverò a dire in conclusione, da una sorta di destinazione al silenzio, se è vero che la metafisica del *Mondo* «si arresta ai confini dell'esprimibile», là dove (come sarà poi, per altro verso, anche per il Wittgenstein del *Tractatus*) «il resto è silenzio»[41]. Un silenzio, s'intende, tutt'altro che privo di valore filosofico.

3. *Altre difficoltà, prime soluzioni.*

Ma le pretese di Schopenhauer continuano. La conoscenza degli scritti del «prodigioso Kant» (*Quadruplice I*, § 1, p. 19), «il piú importante fenomeno che si sia verificato da duemila anni a questa parte in filosofia» (*Mondo*, *Prefazione alla prima edizione*), costituisce l'inevitabile richiesta successiva, se è vero che *Il mondo come volontà e rappresentazione* viene presentato esplicitamente come una

[38] «Non posso nascondere che ho molto sofferto per non aver ricevuto da Lei la prova di un serio interessamento, una reazione, una replica» (lettera di Schopenhauer a Goethe del 7 febbraio 1816, GB, n. 32, p. 24; *Colori*, pp. 136-37).

[39] «Sono fermamente convinto che la mia teoria è perfettamente vera, nuova e, per quanto lo permette l'argomento, importante. Desidero piú ardentemente che mai rivendicare al mio nome la scoperta da me compiuta» (lettera di Schopenhauer a Goethe del 7 febbraio 1816, GB, n. 32, p. 25; *Colori*, p. 137).

[40] Lettera di Schopenhauer a Goethe del 4 maggio 1816, GB, n. 36, p. 28; *Colori*, p. 141. Già nella lettera del 7 febbraio, peraltro, Schopenhauer gli aveva scritto: «So che la canaglia che controlla le cattedre e le riviste abbaierà contro di me: ma, da quando Le ho inviato la mia opera, ho compiuto nel disprezzo degli uomini ulteriori e cosí grandi progressi, che sono pronto, nell'agire e nel pensare, a non tenere in nessun conto l'opinione dell'intera massa degli uomini» (GB, n. 32, p. 25; *Colori*, pp. 137-38).

[41] A. VIGORELLI, *Il riso e il pianto. Introduzione a Schopenhauer*, Guerini e Associati, Milano 1998, p. 246. Il richiamo è, s'intende, anzitutto alla proposizione conclusiva del *Tractatus*: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1979², p. 82). Sul rapporto Schopenhauer-Wittgenstein cfr. M. MICHELETTI, *Lo schopenhauerismo di Wittgenstein*, La Garangola, Padova 1973². Sulla pratica e il significato del silenzio per la filosofia cfr. C. SINI, *Il gioco del silenzio*, Mondadori, Milano 2006. Per una breve ma efficacissima introduzione a Wittgenstein cfr. L. PERISSINOTTO, *Wittgenstein. Una guida*, Feltrinelli, Milano 1997; e D. MARCONI (a cura di), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1997.

prosecuzione e correzione del criticismo kantiano. A tal punto che può essere opportuno che il lettore interessato al confronto con il criticismo accolga il suggerimento di Schopenhauer, affrontando preliminarmente la lettura dell'impegnativa *Critica della filosofia kantiana* che costituisce l'*Appendice* del primo volume del *Mondo* e nella quale, per non interrompere troppo di frequente il filo principale dell'esposizione, il filosofo ha preferito riunire le proprie critiche al pensiero kantiano. Oltre a Kant, la cui conoscenza è ritenuta indispensabile, è importante che il lettore conosca pure il «divino Platone» (*ibid.*)[42]. E, in aggiunta, non guasterà ch'egli abbia una qualche familiarità anche con la piú antica sapienza indiana, della quale Schopenhauer è stato fra i primi, in Occidente, a cogliere la grande importanza anche speculativa, presagendo l'influenza che essa avrebbe potuto esercitare sulla cultura contemporanea[43]. L'ammirò con tale profondo entusiasmo, quella sapienza,

[42] Per una prima, efficace ricognizione della presenza di Platone e di Kant nel pensiero di Schopenhauer è da vedere G. RICONDA, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Mursia, Milano 1969-86, Parte prima, cap. IV, pp. 112-75 (con un'utile nota bibliografica alle pp. 241-57).

[43] Si veda in proposito quanto lo stesso Schopenhauer scrive in *Parerga e paralipomena*, II, XVI: *Alcune cose relative alla letteratura sanscrita* (ZA, X, pp. 435-43; *Parerga II*, pp. 521-532). È impossibile affrontare qui il problema dell'effettiva influenza che l'antica sapienza indiana ebbe sul suo pensiero. Sulla questione è ancora da vedere l'ampio e documentato studio di VECCHIOTTI, *La dottrina di Schopenhauer* cit., il quale osserva che è vero che Schopenhauer si richiama tanto a Platone e a Kant quanto alle *Upanisad*, ma che non lo fa nello stesso modo. Mentre infatti «di Kant e di Platone lo Schopenhauer è pronto ad ammettere influssi, e fa ciò non una sola volta, ma spesso, nel corso dell'opera», con le *Upanisad* c'è sí «un accordo alla lontana» (*ibid.*, p. 453), ma non si può parlare di una loro influenza diretta sul pensiero del filosofo. In effetti, nella *Prefazione alla prima edizione* del *Mondo*, Schopenhauer richiede «una conoscenza puntuale» della sola filosofia kantiana; aggiunge che la conoscenza di Platone potrà rendere il lettore «meglio preparato e meglio disposto» ad accogliere la lezione del *Mondo*; ma delle *Upanisad* si limita a dire che ciascuna delle sentenze che le compongono si lascia ricavare dal pensiero che egli intende comunicare «anche se esso non può in alcun modo essere rintracciato in esse» (*ibid.*). Ciò depone a favore dell'ipotesi che, sebbene analogie fra talune specifiche teorie schopenhaueriane e talune dottrine ascrivibili all'antica sapienza indiana siano effettivamente riscontrabili, non vi è però una dipendenza delle prime dalle seconde, anche perché, ricorda ancora Vecchiotti, il *Mondo* «era già "costruito" quando lo Schopenhauer approfondiva lo studio della filosofia indiana e quindi il nuovo apporto non poteva non avere un valore tutto relativo per la formazione del sistema» (*ibid.*, p. 472) e non poteva configurarsi se non come un'aggiunta rispetto a un pensiero che aveva già trovato una configurazione pressoché definitiva. Altrove Vecchiotti aggiunge che l'idea «che gli indiani abbiano accettato Schopenhauer come un pensatore aderente alla loro tradizione filosofica» «non ha il minimo senso» (ID., *Schopenhauer. Storia di una filosofia e della sua «fortuna»* cit., p. 108), da un lato perché Schopenhauer non possedeva affatto una conoscenza tale del pensiero indiano da consentirgli una precisione e una possibilità autentica di giudizio, se non altro «perché il suo tempo non la possedeva» (*ibid.*, p. 109); dall'altro perché l'atteggiamento di taluni dei piú autorevoli pensatori indiani che parlano di Schopenhauer è quello di chi lo inserisce, insieme a molti altri, nel novero di coloro i quali «hanno detto qualcosa che gli indiani già avevano detto» (*ibid.*, p. 112), suggerendo che «Schopenhauer non ha quindi alcuna posizione privilegiata», «meno che mai quella di sommo rappresentante del pensiero indiano in Occidente» (*ibid.*).

che Thomas Mann poté scrivere che Schopenhauer «come filosofo fu non solo sopranazionale ma sovraeuropeo, uno dell'Asia»[44].

Quello che Schopenhauer apprende da Platone e da Kant e che, a torto o a ragione, ritiene si possa ritrovare anche nella piú antica sapienza indiana, è anzitutto il fatto che il mondo che ci si manifesta attraverso i sensi è un fantasma privo, se non di consistenza, di autonomia e verità: un'illusione analoga a quella di cui restano vittime gli uomini incatenati nel fondo della caverna platonica[45]. Apprende che il mondo è una (mia) rappresentazione e che, come gli insegna in particolare Kant, sono io stesso a produrne quella forma fenomenica che è peraltro l'unica di cui possa avere, in senso proprio, conoscenza. *Il mondo come volontà e rappresentazione* annuncia però sin dal titolo che la realtà non è solo o anzitutto questo, giacché il mondo – questa la scoperta principale di Schopenhauer – non ha una sola dimensione. Il fatto che il mondo che ci circonda non abbia «un vero essere», ma sia piuttosto «un incessante divenire» (*Mondo*, *Appendice*), il fatto cioè che esso, in quanto è *rappresentazione*, sia costituito dalla relazione originaria di soggetto e oggetto e abbia perciò una consistenza meramente fenomenica, è senza dubbio una verità valida «per qualsiasi essere vivente e pensante» (*Mondo*, § 1); e tuttavia il lettore viene subito avvertito del carattere unilaterale di questa verità, che è frutto «di un'astrazione arbitraria» (*ibid.*), e della necessità d'integrarla comprendendo che il mondo ha almeno due verità[46]: quella che afferma che il mondo è una mia rappresentazione potrà anche risultare, delle due, la piú immediatamente certa e autonoma, oltre che meno bisognosa di dimostrazione (quanto meno dopo il tratto di storia del pensiero che va da Descartes a Kant); ma ce n'è una seconda che, pur non possedendo quegli stessi caratteri e avendo perciò bisogno, per essere scoperta e compresa, di una ricerca piú approfondita e di un piú alto e complesso livello

[44] MANN, *Considerazioni di un impolitico* cit., p. 151.

[45] Del celebre "mito" che Platone narra nel VII libro della *Repubblica* (514a-518d) Schopenhauer si occupa in modo esplicito sia nel libro terzo del *Mondo* che nella *Critica della filosofia kantiana*. Ne riparlerò piú avanti, affrontando il tema cruciale della "doppia conoscenza".

[46] Sul senso di questo «almeno» dovrò tornare nel prosieguo. Mi limito per ora a citare un'annotazione del 1814, nella quale Schopenhauer scrive: «Voglio dunque cercare sempre di mostrare che l'Uno è ciò che, considerato da punti di vista diversi, appare come diverso, spesso solo perché attraverso l'astrazione ce ne facciamo concetti diversi. Cosí a poco a poco il mondo intero deve apparire, se solo si acquisisce il giusto punto di vista, come Uno, e quest'Uno non è che la visibilità della volontà: da questo deve essere tenuto separato *ciò che non è né mondo né volontà*» (HN, I, n. 280, p. 171; SP1, p. 228, corsivo mio).

di astrazione, racchiude, nel bene e nel male, il segreto piú profondo dell'essere dell'uomo e del mondo: uomo e mondo *non* sono affatto, nell'intimo del loro essere, rappresentazione, relazione tra un soggetto che conosce e un oggetto che viene conosciuto, divenire regolato da leggi, molteplicità, bensí un che di radicalmente diverso che li unifica nell'essenza e per indicare il quale col minimo possibile d'imprecisione Schopenhauer propone la parola *Wille*: *Volontà*.

È un *unico mondo*, quello di cui ci parla l'*unico pensiero* di Schopenhauer. Un mondo che, se anche si presenta, sul piano fenomenico, come costituito da individui diversi che coesistono l'uno accanto all'altro (molteplicità) e si manifestano l'uno dopo l'altro (divenire), ha in effetti un'unica essenza permanente, la scoperta della quale smaschera come mera apparenza tanto quella molteplicità quanto quel divenire: ciò che si manifesta in tutti gli individui è «un essere solo e il medesimo, presente e identico in tutti e veramente esistente» (FM, p. 277), analogo a quello ἓν καὶ πᾶν che «è stato in tutti i tempi schernito dagli stolti e infinitamente meditato dai sapienti» (*ibid.*, p. 279). Quest'*unico* mondo ha tuttavia – stiamo dicendo – almeno due facce: «È nella sua intera essenza in tutto e per tutto volontà e, a un tempo, in tutto e per tutto rappresentazione» (*Mondo*, § 29). *In tutto e per tutto*: il che significa che una realtà che non sia né rappresentazione né volontà «è il sogno di una non-cosa» (*ibid.*, § 1).

Ci occuperemo tra breve dei problemi principali suscitati da questa peculiare duplicazione di un mondo pensato ciononostante come unitario, primo fra tutti il seguente: se è vero che «tutto ciò che esiste per la conoscenza, e cioè il mondo intero, altro non è che [...] rappresentazione» (*ibid.*), com'è possibile venire a *sapere* qualcosa del mondo come volontà senza con ciò stesso snaturarlo, trasformandolo, esso che sta costitutivamente al di là della rappresentazione, in un contenuto rappresentativo? Com'è possibile effettuare concretamente «il passaggio dal mondo come semplice rappresentazione a ciò che può essere ancora oltre a ciò? Dal fenomeno alla cosa in sé? Da dove deve venire il filo conduttore? Tutta la nostra conoscenza o è soltanto esperienza, dunque fenomenica, oppure è sí *a priori*, ma valida tuttavia solo per il fenomeno!» (MDN, § 2, p. 16). Questioni ineludibili, come s'intende, alle quali Schopenhauer risponde anzitutto richiamando l'attenzione sul significato autentico di quell'inconoscibile per antonomasia che è il soggetto stesso che conosce e che vuole. Prima di affrontarle, tuttavia, è bene accennare qualcosa a proposito dei motivi che impediscono

al pensiero di mantenersi all'interno dei confini della rappresentazione senza proporsi di scavalcarli: in ciascuno di noi, spiega Schopenhauer, è presente una sorta di bisogno metafisico che ci impedisce di contentarci di sapere che abbiamo delle rappresentazioni fatte in questo o quel modo e regolate, nella loro connessione, da certe leggi (prima fra tutte quella sorta di legge delle leggi che è il principio di ragione sufficiente, sul quale ci soffermeremo nel paragrafo seguente). Se cosí facessimo, rinunciando a comprendere il *significato* di quelle rappresentazioni, il mondo ci passerebbe davanti «come un sogno inconsistente, come un fantasma indegno della nostra attenzione» (*Mondo*, § 17), la cui comprensione non costituirebbe una conoscenza in senso proprio, quanto piuttosto un'illusione. Quel bisogno metafisico che ci è connaturato induce invece a pensare che il mondo sia e significhi qualcosa di piú di quel che di esso ci appare e a chiederci che cosa sia propriamente questo qualcosa «di essenzialmente e completamente diverso dalla rappresentazione» che sfugge alle leggi del mondo fenomenico e per cogliere il quale non possiamo quindi limitarci a seguire il «filo conduttore di quelle leggi» (*ibid.*). Per soddisfare quel bisogno, tuttavia, è necessario in ogni caso prendere le mosse da una comprensione di quel mondo della rappresentazione che pure la nostra natura ci induce a oltrepassare metafisicamente.

4. *Il principio di ragione sufficiente.*

In quanto rappresentazione il mondo è il mondo dell'esperienza, cioè della relazione fenomenica tra soggetto e oggetto: è il mondo che si mostra ai sensi e alla coscienza, se è vero che l'espressione greca φαινόμενον, alla quale si deve far risalire l'italiano «fenomeno», deriva dal verbo φαίνεσθαι, che indica appunto il manifestarsi, l'apparire. Il mondo della rappresentazione fenomenica è dunque già nell'etimo il mondo che appare. Il suo apparire, sebbene non abbia la solida consistenza del reale bensí l'evanescenza dell'apparenza[47],

[47] Che «apparire» non equivalga, di per sé, ad «apparenza» lo mostra bene Heidegger nelle pagine introduttive di *Essere e tempo*, là dove distingue due significati di φαινόμενον – «fenomeno» come ciò che si mostra e «fenomeno» come apparenza – osservando che «ciò che peraltro *entrambi* i termini esprimono non ha nulla a che fare con quello che chiamiamo "manifestazione"», dato che «il manifestarsi è possibile solo *sulla base* di un *mostrarsi* di qualcosa», mostrarsi che però «non è il manifestarsi stesso» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. di A. Marini, con testo originale a fronte, Mondadori, Milano 2006, pp. 97-99).

obbedisce anch'esso a regole. Anzi, si deve dire che, propriamente, *solo* come rappresentazione il mondo sia sottoposto a regole, dato che il "nocciolo" profondo del quale esso costituisce la visibilità di superficie sfugge costitutivamente a ogni norma, forma e principio.

Le forme del mondo come rappresentazione sono, per Schopenhauer che accoglie qui, snellendola, la lezione kantiana, spazio, tempo e causalità; la sua legge fondamentale è quel principio di ragione sufficiente al quale, come si è accennato, Schopenhauer dedica nel 1813 la sua dissertazione di laurea – *Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente* –, presentandolo come «il fondamento di ogni scienza, dove per *scienza* si intende un sistema di conoscenze, ossia un insieme di conoscenze connesse, contrapposto al mero aggregato delle stesse»: esso enuncia infatti la circostanza che le conoscenze scientifiche «seguono l'una dall'altra, come dalla propria ragione» (*Quadruplice I*, § 4, p. 24), il che è appunto ciò che ci consente di distinguere il sapere scientifico da un mero aggregato di conoscenze.

Ma cosa si deve intendere, propriamente, con l'espressione "principio di ragione sufficiente" (*Satz vom zureichenden Grund*)? Il corso che Martin Heidegger ha dedicato ad esso nel semestre invernale 1955-56 comincia con queste parole: «Il principio di ragione, la tesi del fondamento (*Satz vom Grund*), dice: *nihil est sine ratione*. Si traduce: niente è senza ragione, senza fondamento»[48]. Dire che niente è senza ragione equivale a dire – spiega ancora Heidegger in una conferenza pronunciata nello stesso periodo – che «tutto ha un fondamento, vale a dire ogni cosa che in qualche modo *è*. *Omne ens habet rationem*»[49]. Heidegger ascrive a Leibniz il merito di aver scoperto quel principio «come principio»[50]; il che, come si capisce, non esclude affatto che, sia pure in altro modo e sotto altre spoglie, esso possa essersi già presentato, nella storia del pensiero, prima di lui. Anche Schopenhauer riconosce che Leibniz è stato il primo a enunciarlo «formalmente» «come un principio fondamentale» (*ibid.*, § 6, p. 29); parole che, anche in questo caso, sottintendono che, sia pure senza essere stato compiutamente formalizzato, il principio di ragione sufficiente ha di fatto operato in filosofia anche prima della formalizzazione leibniziana. Platone e Aristotele, per esempio, pur non enunciandolo in modo formale come un principio fondamentale,

[48] ID., *Il principio di ragione*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, p. 15.

[49] *Ibid.*, p. 197.

[50] *Ibid.*, p. 52.

«spesso tuttavia ne parlano come di un principio per sé certo» (*ibid.*, p. 27)[51], ma la sua prima formulazione esplicita e compiuta resta in ogni caso quella di Leibniz il quale, in alcuni celebri paragrafi della *Monadologia*, indica come principî della conoscenza il principio di non contraddizione (§ 31) e, appunto, il principio di ragione sufficiente (§ 32), mettendoli in relazione con due diversi generi di verità che vengono designate rispettivamente come verità di ragione e verità di fatto (§ 33). Le prime, regolate dal principio di non contraddizione, «sono *necessarie*, ed il loro opposto è impossibile»; le seconde invece, regolate dal principio di ragione sufficiente, «sono contingenti ed il loro opposto è possibile»[52]. Qualcosa di simile si ritrova anche nel § 44 dei *Saggi di Teodicea*, che precedono di poco la *Monadologia*. In quella sede, riflettendo sul rapporto fra necessità e contingenza in relazione al problema della prescienza divina, Leibniz enuncia i «due grandi principî che reggono i nostri ragionamenti: l'uno è *il principio di contraddizione*, secondo cui, di due proposizioni contraddittorie, l'una è vera e l'altra è falsa; l'altro *principio* è quello della *ragione determinante*[53], secondo cui non accade mai nulla senza che vi sia una causa, o quanto meno una ragione determinante, cioè qualcosa che basti a rendere ragione *a priori* del perché una cosa è cosí e non in un altro modo. Questo grande principio lo ritroviamo in tutti gli avvenimenti, e non se ne darà mai un esempio contrario; e sebbene nella maggioranza dei casi le ragioni determinanti non ci siano abbastanza note, nondimeno intravediamo sempre che ve ne sono»[54]. Il principio di ragione sufficiente afferma dunque che qualsiasi cosa accada, accade perché vi sono una o, piú di frequente, una molteplicità di ragioni le quali fanno sí che essa accada precisamente cosí come accade e non altrimenti. O, nella formulazione wolffiana

[51] In proposito si possono vedere gli *Analitici secondi* di Aristotele (71b8): «Crediamo di conoscere ogni cosa in senso assoluto – però non nella maniera sofistica, cioè in maniera accidentale – quando crediamo di conoscere la causa per la quale quella cosa è (dal momento che di ogni cosa vi è una causa) e non può capitare che essa sia in altro modo» (trad. it. in ARISTOTELE, *Organon*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 1996, vol. II, p. 11); la causa, in questo contesto, è appunto la ragione, il *logos* che fa sí che una certa cosa sia quella che è e non altro. Platone, dal canto suo, nel *Filebo* aveva già affermato che è «necessario che tutto ciò che si genera si generi per una certa causa», tanto che «la natura di ciò che produce non differisce in nulla dalla causa, tranne che nel nome, anzi ciò che produce e ciò che è causa possono essere detti correttamente un'unica cosa» (PLATONE, *Filebo*, 26e; trad. it. in *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, Utet, Torino 1981, vol. II, p. 509).

[52] G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, trad. it. di G. Preti, a cura di C. Calabi, Bruno Mondadori, Milano 1995, p. 44.

[53] Che corrisponde appunto a quello che la *Monadologia* e Schopenhauer chiamano principio di ragione sufficiente.

[54] G. W. LEIBNIZ, *Saggi di Teodicea*, Rizzoli, Milano 1993, p. 188.

della quale Schopenhauer si serve per introdurre provvisoriamente il discorso, «*nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*. Nulla è senza una ragione perché sia» (*Quadruplice I*, § 5, p. 25).

L'importanza filosofica del principio di ragione sufficiente dipende per Schopenhauer anzitutto dal fatto che esso costituisce la regola principale secondo la quale si costituisce il mondo come rappresentazione e che ci consente di conoscerlo risalendo, nei diversi casi, da un effetto alle sue cause. Esso, oltre a essere il principio dell'individuazione, è anche e soprattutto la forma fondamentale dell'unificazione dell'esperienza, giacché esprime «nella sua forma generale» quella connessione *a priori* che sussiste fra «tutte le nostre rappresentazioni» (*ibid.*, § 16, pp. 43-44). È per questo che quel principio ha un'irrinunciabile valenza gnoseologica, poiché ci consente di conoscere, unificando il molteplice empirico secondo una regola stabile e univoca, il mondo come rappresentazione e il suo divenire. Sebbene, come cominciavo a dire, di questo mondo non ci si possa contentare e sia presente in noi una naturale aspirazione a trascenderlo, tuttavia il mondo, anche in quanto è rappresentazione, è pur sempre un che di *reale* («Il mondo intuito nello spazio e nel tempo, che si fa conoscere come pura causalità, è del tutto reale, ed è assolutamente cosí come si dà, e si dà per intero e senza residui, come rappresentazione, in connessione con la legge di causalità»; *Mondo*, § 5); la sua realtà diventa conoscibile grazie al filo conduttore costituito dalle leggi della rappresentazione e, anzitutto, dal principio di ragione sufficiente, dato che la realtà (*Wirklichkeit*) si configura essenzialmente come un agire e un produrre effetti (*wirken*). Certo, il mondo come rappresentazione è, come insegnano le figure della mitologia indiana, il mondo di Maya, ma «non per questo esso è una menzogna, né una mera apparenza: *si dà per quello che è*, come rappresentazione, e piú precisamente come una serie di rappresentazioni, il cui legame comune è costituito dal principio di ragione» (*ibid.*, corsivo mio).

La filosofia deve dunque prendere le mosse dalla teoria della conoscenza e perciò dal mondo dell'esperienza. Certo, si tratta pur sempre di un mero punto di partenza con il quale «siamo ancora solo nel vestibolo della filosofia»[55], dato che quest'ultima «comincia propriamente solo con l'esame rigoroso di ciò che dobbiamo intendere per esperienza e con l'esame della possibilità di fondare su di essa una interpretazione del mondo»[56]. Grazie ad essi scopriamo «che il mondo degli oggetti è una costruzione dello spirito, non una realtà assoluta»[57] e che, per riuscire a gettare uno sguardo al di là di esso, dobbiamo fare appello all'intuizione filosofica – «una specie di divinazione geniale»[58] che ha piú d'una parentela con l'intuizione estetica[59] – ed essere disposti ad abbandonare le rassicurazioni della ragione sufficiente, assecondando la quale l'in-sé del mondo è destinato a rimanerci estraneo. Quell'abbandono coincide anzitutto con il recupero del senso profondo della corporeità: il corpo, infatti, è certamente «una rappresentazione come qualsiasi altra», ma è anche «quel qualcosa che ciascuno conosce immediatamente e che è indicato dalla parola v o l o n t à» (*ibid.*, § 18). In questo senso, esso costituisce davvero «il nodo centrale, il punto di collegamento tra le due parti del mondo»[60], come Schopenhauer aveva peraltro cominciato a indicare almeno sin dal 1814[61]: è grazie al corpo – anzitutto grazie al nostro corpo proprio – che diventa possibile operare quel passaggio "metafisico" dal mondo come rappresentazione al mondo come volontà che resta invece del tutto impossibile sintanto che ci si mantiene entro un ambito strettamente gnoseologico e rappresentativo.

Prima di affrontare questo nodo cruciale, conviene però che ci si soffermi ancora un momento su ciò che il giovane Schopenhauer intende per principio di ragione sufficiente. Nella dissertazione del 1813, dopo aver enunciato quel principio sottolineandone il rilievo filosofico e dopo aver passato rapidamente in rassegna i modi

[55] MARTINETTI, *Schopenhauer* cit., p. 72.

[56] *Ibid.*

[57] *Ibid.*, p. 74.

[58] *Ibid.*, p. 75.

[59] Nel 1814, a Dresda, Schopenhauer annota che «la filosofia è stata tentata invano cosí a lungo, perché la si cercava sulla via della scienza anziché su quella dell'arte» (HN, I, n. 256, p. 154; SP1, p. 205). Ma è proprio perché «*la filosofia è arte*» (HN, I, n. 261, p. 158; SP1, p. 210, corsivo mio) che essa *non* obbedisce al principio di ragione sufficiente, il quale regola invece la via della scienza e della conoscenza concettuale: «Chi rimane ai concetti non diventa né artista né filosofo; quest'ultimo deve abbandonare il concetto, la ragione, e intuire liberamente con sensibilità e intelletto, proprio per potere arricchire in tal modo i concetti e la ragione» (HN, I, n. 261, p. 158; SP1, p. 210).

[60] L. CASINI, *La riscoperta del corpo. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Studium, Roma 1990, p. 60.

[61] A Dresda, per esempio, Schopenhauer scrive che «mirabile è l'identità dell'*unico* corpo come oggetto immediato del felice conoscere e come apparenza dell'infelice volontà» (HN, I, n. 220, p. 127; SP1, p. 168). E ancora: «La *volontà* è la conoscenza *a priori* del *corpo*. E il *corpo* è la conoscenza *a posteriori* della *volontà*» (HN, I, n. 255, p. 153; SP1, p. 203). Infine: «Un principio cardine della mia filosofia è che il *corpo* è solo l'*obiettità*, la visibilità *della volontà*, e pertanto identico a questa [...]. Ma dov'è la dimostrazione di quell'identità? – Non esiste; bensí l'identità ci è data in modo immediato» (HN, I, n. 292, p. 180; SP1, p. 240).

principali in cui esso è stato proposto nella storia del pensiero[62], egli sottolinea l'inutilità di ogni tentativo di darne una dimostrazione: come ogni autentico fondamento, infatti, anche il principio di ragione sufficiente «non richiede dimostrazione alcuna», poiché «ogni dimostrazione è la riconduzione dell'ignoto al noto» (*Quadruplice I*, § 13, p. 39), ossia richiede, nel caso specifico, la riconduzione di un certo fenomeno precisamente alla propria ragione sufficiente. E se, come ha mostrato una volta per tutte Aristotele, di ciò che è noto «cerchiamo sempre di nuovo una dimostrazione, arriveremo infine a certi principî che sono le condizioni di ogni pensare e conoscere [...], cosicché la certezza non è nient'altro che l'accordo con tali principî, la cui certezza non può quindi essere a sua volta chiarita da altri» (*ibid.*, pp. 39-40)[63]. Schopenhauer si impegna poi a spiegare perché tutte le trattazioni precedenti del principio di ragione sufficiente appaiano, per motivi diversi, inadeguate e perciò bisognose di una nuova esposizione. Di esso sono emerse, nella storia del pensiero, due applicazioni: «L'una ai giudizi, che per essere veri devono avere sempre una ragione; l'altra ai mutamenti degli oggetti reali, che devono sempre avere una causa»: nell'un caso e nell'altro «il principio di ragione autorizza la domanda: "*perché?*" – proprietà questa che gli è essenziale» (*ibid.*, § 14, p. 41), a tal punto che la si potrebbe indicare come «la madre di tutte le scienze» (*ibid.*, § 4, pp. 24-25). Forse però, azzarda Schopenhauer, non tutti i casi in cui siamo autorizzati a porci quella domanda possono essere legittimamente ricondotti a quelle due applicazioni. Quando, per esempio, chiediamo perché i tre lati di un certo triangolo sono uguali e rispondiamo che è *perché* sono uguali i suoi tre angoli, la nostra risposta non nomina né una causa né una semplice ragione conoscitiva. O quando, per fare un esempio d'altra natura, ci chiediamo *perché* una certa persona agisca in un determinato modo e rispondiamo indicando i motivi che l'hanno indotta ad agire cosí e non diversamente, stiamo forse

[62] Da Platone ad Aristotele, da Cartesio, a Spinoza, a Leibniz – «il primo in cui troviamo un concetto chiaro» «della differenza tra premessa e conseguenza e causa ed effetto», che invece Spinoza e gli altri prima di lui non avrebbero saputo porre in modo adeguatamente chiaro (*Quadruplice I*, §§ 7 e 8, pp. 29 e 31); da Wolff (il quale ha distinto tre specie del principio di ragione, intendendolo come principio del divenire, dell'essere, del conoscere) a Kant – il cui pensiero «ha avuto un benefico influsso anche sulla logica» (*ibid.*, § 12, p. 37).

[63] In un'annotazione del 1814 Schopenhauer ribadisce e precisa: «Il principio di identità e quello di ragione sufficiente sono i due pilastri del mondo, e l'uno non può spiegare l'altro, stanno entrambi al di fuori della sfera dello spiegabile ossia del fondato. Ciò che è, è, dice il primo [...]. L'altro è la possibilità, riconosciuta in quadruplice modo, che dal fatto che una cosa è discenda un'altra cosa del tutto diversa dalla prima. Il secondo non è piú mirabile del primo e questo non meno sorprendente di quello» (HN, I, n. 174, p. 97; SP1, p. 129).

identificando i motivi con una causa necessaria, dalla quale l'agire di quella persona segue necessariamente come effetto? O li stiamo forse identificando con la premessa di una conseguenza? Le cose non stanno cosí, e tanto basta a Schopenhauer per suggerire che «non tutti i casi in cui trova applicazione il principio di ragione sufficiente si possono ricondurre a premessa e conseguenza o causa ed effetto» (*ibid.*, § 15, p. 43). Come procedere, dunque? Anzitutto cercando di capire «che cosa appartiene *in ogni caso* al principio di ragione sufficiente, come suo carattere proprio» (*ibid.*); che cosa cioè, al di là delle diverse forme in cui esso può presentarsi, caratterizza questo principio *come tale*, quale sia la radice comune delle diverse forme che esso può assumere. E, in seconda battuta, stabilendo quali ne siano le applicazioni e le specificazioni possibili.

La «radice» di quel principio viene individuata in quella stessa relazione tra il soggetto e l'oggetto che costituisce il tratto specifico e il nucleo originario del mondo come rappresentazione. L'importante § 16 della dissertazione imposta il problema:

> La nostra coscienza, in quanto si manifesta come sensibilità, intelletto e ragione, si scinde in soggetto e oggetto e, oltre a questo, non contiene altro. Essere oggetto per il soggetto ed essere una nostra rappresentazione è la stessa cosa. Tutte le nostre rappresentazioni sono oggetti del soggetto e tutti gli oggetti del soggetto sono nostre rappresentazioni[64]. Ma nulla di sussistente per sé e di indipendente, come nulla di singolo e isolato, può divenire oggetto per noi: piuttosto, tutte le nostre rappresentazioni stanno fra loro in un collegamento regolato da una legge e secondo una forma determinata a priori. Tale collegamento è quella specie di relazione che il principio di ragione sufficiente esprime nella sua forma generale. Quella legge che vige in tutte le nostre rappresentazioni è la radice del principio di ragione sufficiente. Essa è un fatto, e il principio di ragione sufficiente ne è l'espressione (*Quadruplice I*, § 16, pp. 43-44).

Che è un altro modo per dire che il principio di ragione sufficiente, considerato nella sua forma piú generale, esprime il *fatto* che le nostre rappresentazioni non si presentano alla coscienza in modo sconnesso e disorganico, bensí in una coordinazione essenziale che le unifica. Stabilito questo, si pone però l'ulteriore problema di comprendere quali siano le modalità secondo le quali questa legge fondamentale si articola. Se è vero infatti che il principio di ragione sufficiente è uno, è anche vero che esso ha una «natura quadruplice» (*ibid.*, § 17), dato che tutto ciò che può diventare oggetto per la coscienza (ossia tutto ciò che si presenta come rappresentazione) può essere ripar-

[64] Un concetto, quest'ultimo, che viene ripreso quasi con le stesse parole nelle pagine iniziali del *Mondo come volontà e rappresentazione*.

tito in «quattro classi» diverse che noi cogliamo induttivamente[65]: esse ci sono *date* e non è possibile offrirne una *deduzione* in senso kantiano[66]; inoltre, a ciascuna di esse corrisponde una modalità specifica del principio di ragione sufficiente, le cui forme sono dunque «*quattro*, conformemente alle *quattro classi* in cui si suddivide tutto ciò che può diventare oggetto per noi, ossia tutte le nostre rappresentazioni» (*ibid.*, pp. 44-45). Il principio di ragione sufficiente, detto altrimenti, è effettivamente sempre il medesimo, ma si declina in modi differenti a seconda della classe di oggetti della rappresentazione cui può essere applicato: «In ognuna delle quattro classi della nostra facoltà di rappresentazione [...] il principio di ragione sufficiente si presenta in forma diversa, ma [...] in tutte quelle forme si fa riconoscere come sempre il medesimo e come scaturente dalla radice indicata» (*ibid.*, p. 47).

Quali siano le quattro classi di oggetti della rappresentazione che richiedono la moltiplicazione delle forme del principio di ragione sufficiente, viene illustrato nei capitoli della dissertazione che vanno dal quarto al settimo, mentre l'ultimo viene riservato a una sorta di bilancio conclusivo del cammino percorso. Gli oggetti della rappresentazione possono essere anzitutto rappresentazioni intuitive, complete (tali cioè da contenere tanto l'elemento formale quanto quello materiale dei fenomeni) ed empiriche; esse sono regolate da spazio, tempo e causalità, nel senso che si formano da un lato attraverso la dislocazione spazio-temporale degli oggetti percepiti (lo spazio è ciò che ci consente di rappresentarci tali oggetti come simultaneamente presenti; il tempo ciò che ci consente di coglierne la successione), dall'altro grazie all'unificazione della spazio-temporalità operata dall'intelletto. L'«*intima unificazione*» delle forme dello spazio e del tempo operata dall'intelletto è anzi «la condizione dell'esperienza», la quale risulta essere dunque qualcosa di "creato" dall'intelletto stesso (*ibid.*, § 19, p. 51). Il principio di ragione sufficiente si presenta, in questa prima classe delle rappresentazioni, sotto il segno della connessione di causa ed effetto (cfr. *ibid.*, § 18, p. 49); o, detto altrimenti: «La condizione [...] per la presenza immediata di una rappresentazione di questa

[65] Analogamente, secondo Schopenhauer, anche Kant «fonda in ultima analisi l'enumerazione delle categorie sull'induzione» (*Quadruplice I*, § 17, p. 46).

[66] Vale la pena osservare, di passaggio, che per Schopenhauer Kant, a dispetto delle intenzioni, *non* fornisce una vera e propria deduzione delle categorie dell'intelletto; non dimostra, cioè, che ci debbono essere queste e solo queste categorie, limitandosi invece a illustrare il modo in cui le categorie si possono riferire *a priori* agli oggetti.

classe è che essa stia in un nesso causale con un'altra, ben determinata, rappresentazione» (*ibid.*, § 21, p. 57); quest'ultima, laddove tutte le altre sono il risultato di una mediazione, di una relazione, si presenta, essa sola, come una *rappresentazione immediata*. Piú precisamente ancora, si tratta di quella rappresentazione immediata che è il *corpo proprio*, la cui importanza verrà compiutamente in chiaro tra breve, e che Schopenhauer indica perciò anche come «l'*oggetto immediato*» (*ibid.*): «Solo *un* oggetto ci è dato *immediatamente*: il corpo proprio» (*ibid.*, § 24, p. 73). Lo si può dire in un altro modo ancora: gli oggetti (tutti, a eccezione del corpo proprio) sono presenti al soggetto solo in ragione dei mutamenti che provocano nel corpo proprio: «La loro esistenza altro non è che la facoltà di essere in tal modo immediatamente presenti al soggetto» (*ibid.*, § 21, p. 57); e questa presenza non è solamente la presenza di un effetto (il mutamento che gli oggetti producono nell'oggetto immediato) ma anche la presenza di una causa (di quella, appunto, che ha prodotto sull'oggetto immediato quel determinato effetto cui ha dato origine), il che consente di ammettere l'esistenza e di conoscere, oltre al mio corpo proprio, anche «gli *altri oggetti come appartenenti alla totalità dell'esperienza allo stesso titolo dell'oggetto immediato*» (*ibid.*, p. 58). In questa prima classe degli oggetti per la rappresentazione il principio di ragione sufficiente vige dunque come legge di causalità, ed è per questo che Schopenhauer lo definisce come «*principio di ragione sufficiente del divenire*», dato che quest'ultimo si realizza appunto come produzione di effetti determinati a partire da cause determinate, enunciandolo nel modo seguente: «Quando, in uno o piú oggetti reali, sorge un nuovo stato, un altro deve averlo preceduto, al quale esso succede secondo una regola, cioè tutte le volte che si presenta il primo» (*ibid.*, § 22, p. 62). Osservo di passaggio che anche il nostro corpo proprio, per quel tanto che è rappresentazione, «è completamente sottomesso alla legge di causalità» (*ibid.*, § 25, p. 87), solo che esso, come si è cominciato a dire, non è solo rappresentazione, ma anche volontà: «Il corpo, l'oggetto immediato del conoscere che media tutto il conoscere, non è che volontà che appare come oggetto della prima classe, e ciò che immediatamente penetra in esso ci costringe al volere» (HN, I, n. 220, p. 127; SP1, p. 167). Per questo secondo aspetto il nostro corpo si sottrae del tutto al vincolo della legge di causalità e, piú ampiamente, al principio di ragione sufficiente come tale, a prescindere dalla forma specifica nel quale esso si possa di volta in volta presentare.

Prima di prendere in considerazione le altre tre classi di oggetti, è opportuno puntualizzare ancora un aspetto che concerne la prima, per meglio comprendere il significato complessivo della dottrina schopenhaueriana della conoscenza, il «vero cominciamento» della quale – lo ha bene sottolineato Ernst Cassirer – «è il mondo materiale della percezione»[67]. Rispetto a quella kantiana, che «prende le mosse dal fatto della conoscenza scientifica e della sistemazione formale di questa»[68], la gnoseologia di Schopenhauer si spinge piú lontano nella ricerca di quel cominciamento, il che costituisce per lui «un vantaggio decisivo» in quanto «l'impostazione filosofica del problema non va cercata dove comincia la riflessione sulla realtà, che come tale rimane sempre arbitraria, bensí già nella prima involontaria formazione della nostra immagine empirica del mondo. Poiché il problema, – prosegue Cassirer, – è quello di esaminare e di rendere criticamente chiara la via che conduce dalla sensazione alla percezione, dalla situazione soggettiva dell'io all'oggetto obiettivamente percepito e obiettivamente intuito»[69].

Ecco dunque un primo, ineludibile problema: la sensazione, come tale, appartiene in tutto e per tutto al soggetto, «esprime sempre soltanto se stessa e rimane pertanto qualcosa di puramente uniforme»; la percezione e l'intuizione, invece, «ci danno l'immagine di un mondo diverso dall'io»[70] che però con l'io si trova in ogni caso in relazione. Qui, come si è anticipato, è l'intelletto a svolgere una funzione decisiva, esigendo, in virtú di quella legge di causalità che ne costituisce la norma fondamentale, «una causa per la singola sensazione data» e, servendosi della forma dello spazio che è presente in esso «come di un elemento di separazione», considerando questa causa «come qualcosa di estrinseco rispetto all'organismo. I sensi non forniscono che il materiale grezzo che esso elabora per mezzo delle sue forme – le forme di spazio, tempo e di causalità – convertendolo nella concezione obiettiva di un mondo fisico retto da leggi [...]. Ciò che siamo soliti chiamare intuizione empirica delle cose è quindi in realtà, quando ne conosciamo i veri fondamenti, un'intuizione intellettuale», la quale consiste dunque, per Schopenhauer, non «in una facoltà mistica di cogliere il sovrasensibile, ma nella facoltà dell'intelletto, perfettamente determinata secondo certe leggi, di dar forma al sensibile, in quanto coglie e interpreta i dati forniti dai singoli sensi in virtú delle forme originarie di connessione presenti in esso medesimo»[71]. È importante, da questo punto di vista, quel che Schopenhauer chiarisce nel § 21 della dissertazione sul principio di ragione, ossia *a*) che «al soggetto [...] può essere *immediatamente presente* solo una serie di rappresentazioni semplice (in cui non si riscontra alcuna simultaneità) e fugace (che non ha nulla di permanente)» (*Quadruplice I*, § 21, pp. 56-57); *b*) che affermare che le rappresentazioni sono immediatamente presenti, propriamente, «significa non solo che sono conosciute nell'unificazione di tempo e spazio operata dall'intelletto (cioè nell'intero dell'esperienza), ma che sono conosciute, in quanto rappresentazioni del senso interno, nel puro tempo» (*ibid.*, p. 57); *c*) che la condizione perché una rappresentazione della prima classe sia immediatamente presente «è che essa stia in un nesso causale» con quel corpo proprio che costituisce l'unico e solo oggetto immediato. Ciò implica che degli oggetti della rappresentazione noi non conosciamo solo l'effetto, «ossia il mutamento prodotto nell'oggetto immediato» – se cosí fosse, infatti, «non vi sarebbe per il soggetto che *un solo* oggetto: quello immediato, con i suoi stati mutevoli» (*ibid.*) – ma, grazie all'applicazione delle forme dell'intelletto alle forme della sensibilità, anche la causa, ossia «gli altri oggetti come appartenenti alla totalità dell'esperienza allo stesso titolo dell'oggetto immediato» (*ibid.*, p. 58)[72].

Ebbene, che genere di mondo è quello che ne risulta? Un mondo che, anzitutto, «sussiste solo nella rappresentazione per la rappresentazione», che «non è nient'altro che un puro prodotto del cervello»[73] e che dunque è insuperabilmente «condizionato da

[67] E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, vol. III. *Il problema della conoscenza nei sistemi postkantiani*, il Saggiatore, Milano 1968, p. 518.

[68] *Ibid.*

[69] *Ibid.* Cassirer aggiunge che «la sensazione come tale è e rimane semplicemente una modificazione dello stesso io: un evento, nell'organismo, che è limitato al campo "posto al di sotto della pelle" e che in se stesso non può mai contenere nulla che si trovi al di là di questa pelle e quindi fuori di noi. Come si giunge da questo transeunte e mutevole evento ad affermare e ad ammettere un essere immobile, una realtà permanente?» (*ibid.*).

[70] *Ibid.*, p. 519.

[71] *Ibid.*, p. 521.

[72] Un modo di procedere peraltro tutt'altro che privo di problemi, anzitutto perché, anche se Schopenhauer ritiene che da ciò segua in modo incontestabile che il principio di causalità ci è noto *a priori*, egli, propriamente, si limita a «presupporre tale principio: ciò che si tratta di sapere non è che tale principio ci faccia intendere in un certo modo il rapporto tra affezioni del senso e oggetti spaziali, bensí se tale principio abbia un valore necessario. Il ragionamento si riduce a questo circolo vizioso: dal fatto che gli oggetti spaziali sono intesi come causa delle affezioni del senso, segue che il principio di causalità è noto *a priori* come principio necessario dell'esperienza» (E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, nuova ed. riveduta e ampliata, Adelphi, Milano 1984, p. 252).

[73] CASSIRER, *Storia della filosofia moderna* cit., pp. 521-22.

una realtà fisiologica». Una verità, quest'ultima, «che non sarà mai espressa in modo abbastanza reciso, né messa abbastanza in evidenza. Come senza l'occhio non vi è alcun mondo dei colori, cosí senza il cervello non vi è alcun mondo dei corpi nello spazio, dei cambiamenti e delle dipendenze causali nel tempo. Infatti l'intelletto, il cui originario patrimonio *a priori* è formato da tutte queste forme e relazioni, è del tutto condizionato fisicamente: è la funzione di un organo materiale, quindi condizionato da questo e impossibile senza di esso, come lo è l'afferrare senza la mano. Solo in colui che ha davvero fatto proprio questo pensiero si è destata la riflessione filosofica. Egli ha colto non solo la verità universale della correlazione necessaria di soggetto e oggetto, ma anche la sua determinata interpretazione fisico-concreta»[74]. È proprio questa la condizione che Schopenhauer descrive nelle pagine di apertura del *Mondo come volontà e rappresentazione*, là dove afferma che una volta che si sia filosoficamente compreso che il mondo è una mia rappresentazione, si dovrà riconoscere che il mondo che ci circonda esiste «sempre e solo in relazione a un altro, a colui che se lo rappresenta», ossia a me stesso (*Mondo*, § 1): verità *a priori* che esprime la forma di ogni possibile esperienza, non presupponendo «né alcuna particolare esperienza, né teorie e speculazioni universali, ma la pura espressione di ciò che è dato nel fatto fondamentale della stessa rappresentazione, e che da questo si ricava mediante la semplice conoscenza di se stessi»[75]. Siamo ricondotti, come si capisce, a un tema filosofico e sapienziale di primaria importanza, che è quello della conoscenza di sé, sul quale si dovrà tornare a riflettere una volta completata la ricognizione del dominio del principio di ragione sufficiente con l'indicazione delle altre tre classi di oggetti per la rappresentazione distinte da Schopenhauer. Per farlo, ci si può limitare qui a richiamare rapidamente la seconda e la terza di quelle classi, ossia: *a*) quella delle «*rappresentazioni di rappresentazioni*», ossia dei «*concetti*», le cui connessioni «formano i *giudizi*», i quali possono a loro volta essere unificati grazie al principio di ragione sufficiente, che assume in questo caso la forma della «*deduzione*» (*Quadruplice I*, § 27, p. 98); e *b*) quella «costituita dalla parte formale delle rappresentazioni complete, ossia delle intuizioni, date *a priori*, delle forme del senso esterno e interno: lo spazio e il tempo» (*ibid.*, § 36, p. 113), nelle quali il principio di ragione sufficiente interviene come principio

[74] *Ibid.*, p. 522.
[75] *Ibid.*

della determinazione reciproca delle parti dello spazio e del tempo. Schopenhauer lo definisce come il «principio di ragione sufficiente dell'essere» (*ibid.*, § 37, p. 114) o, piú precisamente, come principio di ragione sufficiente dell'essere nello spazio e dell'essere nel tempo.

Sull'ultima di quelle classi conviene soffermarsi con maggiore attenzione, non solo perché viene presentata come una "classe" solo in senso improprio e siamo subito avvertiti che essa, in effetti, «comprende *un solo* oggetto» (*ibid.*, § 41, p. 127), ma soprattutto perché questo oggetto particolarissimo viene presentato come «l'oggetto immediato del senso interno», ossia come «*il soggetto del volere*». Oggetto del solo senso interno e non anche del senso esterno perché, pur essendo anch'esso, per il soggetto conoscente, un oggetto, non si presenta mai nello spazio – che, come già per Kant, è per Schopenhauer la forma caratteristica del senso esterno – ma solamente nel tempo. Il soggetto conoscente, in quest'ultimo caso, ha a che fare in buona sostanza solo con se stesso, ha come oggetto se stesso, *non* però in quanto soggetto del conoscere – giacché, il soggetto del conoscere «non può mai diventare oggetto, rappresentazione» (*ibid.*, § 43, p. 134), poiché «il conoscere del conoscere» è «impossibile» (*ibid.*, § 42, p. 128) – bensí in quanto *soggetto del volere*. Ed è appunto nel soggetto del volere, nell'io che vuole, del quale abbiamo un'esperienza interna immediata, che si ritrova la chiave di volta del pensiero di Schopenhauer: esso permette infatti di aprire nel mondo della rappresentazione una breccia che consente di penetrare nel mondo della volontà comprendendo che di noi stessi abbiamo una doppia conoscenza e, lo si vedrà a tempo debito, di valutare la possibilità di estendere ciò che in questo modo scopriamo di noi stessi alla natura nella sua interezza. Questa breccia è costituita dalla realtà del nostro corpo proprio, nel quale quel volere che noi siamo nella nostra essenza profonda si manifesta immediatamente: è nel corpo, infatti, che quella volontà che noi siamo si manifesta nel mondo dell'apparire fenomenico e si fa oggetto nello spazio; la vita del corpo «è lo sviluppo di questa volontà nel tempo, la sua conoscenza di sé, l'esposizione storica di se stessa» (HN, I, n. 242, p. 144; SP1, p. 190).

5. *Il corpo.*

Schopenhauer (come peraltro, per ragioni diverse, anche l'odiatissimo Hegel) considera Cartesio il «padre della filosofia moder-

na» non solo e non tanto perché, in generale, «ha avviato la ragione a reggersi sulle proprie gambe, con l'insegnare agli uomini a servirsi del proprio cervello, sino allora duplicemente sostituito dalla Bibbia e da Aristotele», ma soprattutto perché Cartesio «è diventato cosciente per la prima volta del problema dell'ideale e del reale» (*Parerga I*, p. 19). Una consapevolezza alla quale, in ragione della pregiudiziale separazione dell'ideale dal reale, del pensiero da una realtà presupposta come esterna al pensiero[76], si accompagna una problematicità che travaglierà anche il pensiero post-cartesiano. Problema complesso, quello aperto da Cartesio, dal quale Schopenhauer intende uscire (senza per questo abbandonare la filosofia cartesiana, giacché ritiene che il *cogito* corrisponda all'affermazione del carattere rappresentativo del mondo)[77] prendendo le mosse dalla correlazione *originaria* tra il soggetto che si rappresenta l'oggetto e l'oggetto che da esso viene rappresentato, ossia muovendo dalla realtà del mondo come rappresentazione. Il quale, come s'è detto, non è però tutto il mondo, ma solo uno dei modi in cui quest'ultimo si manifesta. È certo infatti che ciò che esiste per la conoscenza è rappresentazione, ma *non* tutto ciò che esiste esiste per la conoscenza, sí che *non* tutto ciò che esiste è rappresentazione: il mondo è anche e soprattutto la mia volontà, come Schopenhauer mette in chiaro sin dal primo paragrafo del *Mondo*.

Sorge però un duplice problema: è possibile – e se sí in che modo – accedere a questo diverso versante della realtà che, trovandosi al di là della rappresentazione, si trova pure al di là della conoscenza[78]?

[76] «Nel nostro cervello nascono delle immagini, determinate non dall'interno [...] bensí da una causa esterna»; il *dato* (ciò che viene conosciuto immediatamente) sono appunto queste immagini, *non* gli oggetti che si presume le producano. Che rapporto può esserci, dunque, tra esse (le immagini nella mente) e la causa che le produce (gli oggetti esterni)? E, prima ancora, siamo certi che tali oggetti «separati e indipendenti da noi» esistano effettivamente? E, se sí, siamo certi che le immagini che ne abbiamo ci diano «un chiarimento anche sulla loro natura»? (*Parerga I*, p. 19).

[77] Cartesio «fu tutto preso dalla verità che noi siamo prima d'ogni altra cosa limitati alla nostra propria coscienza e che il mondo ci è dato soltanto come *rappresentazione*: con il famoso "dubito, cogito, ergo sum" egli volle porre in rilievo l'unica certezza della coscienza subiettiva, in contrasto alla problematicità di tutto il resto, ed esprimere la grande verità che l'unica cosa realmente e incondizionatamente *data* è l'autocoscienza. A rigore il suo celebre principio equivale al mio punto di partenza: "il mondo è la mia rappresentazione". L'unica differenza sta nel fatto che egli pone in rilievo l'immediatezza del soggetto, e io la mediatezza dell'oggetto. Le due proposizioni esprimono la medesima cosa da due lati, sono il rovescio l'una dell'altra» (*ibid.*, pp. 20-21).

[78] Una delle proprietà metafisiche della volontà è precisamente «l'inconoscibilità», giacché «ogni conoscenza è rappresentazione, e ogni rappresentazione è fenomeno, non cosa in sé» (MDN, § 8, p. 51). Sull'interpretazione di Simmel cfr. D. RUGGIERI, *Il conflitto della società moderna. La ricezione del pensiero di Arthur Schopenhauer nell'opera di Georg Simmel*, Pensa Multimedia, Lecce 2010.

E, prima ancora: perché non ci possiamo contentare di muoverci entro i confini della rappresentazione e delle leggi che la regolano, espresse in modo generale dal principio di ragione sufficiente? Alla seconda questione Schopenhauer, si è visto, risponde osservando che, ove ci rassegnassimo alla finitezza che appartiene all'ambito della rappresentazione, saremmo consegnati a un mondo che non avrebbe maggiore consistenza di quella di un sogno e sarebbe non piú che «un fantasma indegno della nostra attenzione» (*Mondo*, § 17). Ognuno degli oggetti che lo costituiscono, infatti, «al di fuori della sua relazione con il soggetto, è un puro *nulla* e [...], se lo si privasse di questa relazione o se ne facesse astrazione, rimarrebbe assolutamente *nulla*, e la sua cosiddetta *esistenza in sé* sarebbe un non senso e svanirebbe» (*Quadruplice I*, § 20, p. 54). In alcune annotazioni del 1814 Schopenhauer chiarisce e approfondisce la questione osservando che «il principio di ragione sufficiente è espressione della caducità, dell'incostanza di ogni oggetto» (HN, I, n. 273, p. 166; SP1, p. 221), anzi, esso «non è altro che la finitezza o piuttosto la nullità di tutti gli oggetti»: qualsiasi forma assuma, esso consegna gli oggetti «alla morte e al non essere» rendendo la loro esistenza apparente «come un'ombra che non si può afferrare, perché ogni oggetto è solo in quanto il suo non essere sta ancora nel futuro e non nel presente, ciò che però data l'infinità del tempo è la stessa cosa» (HN, I, n. 210, p. 115; SP1, p. 152). Alla prima questione il filosofo risponde, in modo complementare, invitandoci ad abbandonare senz'altro il «filo conduttore» delle leggi della rappresentazione (la realtà fenomenica che esse regolano, di per sé considerata, non lascia infatti alcuno spiraglio alla percezione di ciò che si trova al di là della rappresentazione) e a recuperare il significato profondo della corporeità. Il corpo è infatti sí «una rappresentazione come qualsiasi altra, un oggetto tra gli oggetti», ma è anche «quel qualcosa che ciascuno conosce immediatamente e che è indicato dalla parola volontà» (*Mondo*, § 18) e, per questo, costituisce il luogo privilegiato che, appartenendo tanto al mondo come rappresentazione quanto al mondo come volontà e mettendoli reciprocamente in connessione, consente ad un tempo alla volontà di rendersi visibile nella rappresentazione e alla rappresentazione di cogliere il nocciolo profondo in cui la volontà consiste. Con il che Schopenhauer annuncia con sintetica chiarezza – quella stessa, giustamente sottolineata da Sim-

mel[79], che sempre si riscontra nei suoi scritti – la tesi di fondo intorno alla quale prende forma il suo capolavoro filosofico: il mondo è una mia rappresentazione, ma non è solo rappresentazione; *lo è*, in quanto costituito per intero, sul piano fenomenico, dalla relazione originaria tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto; *non lo è* in quanto, nel corpo proprio, ciascuno di noi *sente* di essere anche qualcosa d'altro dalla rappresentazione. Il «corpo proprio», infatti, non è soltanto l'unico «oggetto immediato» (*ibid.*, § 2), l'unica nostra rappresentazione immediata, laddove tutte le altre rappresentazioni «sono *mediate* attraverso di essa» (*Quadruplice I*, § 21, p. 57), ma è anche qualcosa di tutt'affatto diverso, vale a dire «la volontà oggettivata, la volontà che è diventata rappresentazione» (*Mondo*, § 18). O, detto altrimenti, «*il corpo* (l'uomo corporeo) *non è altro che la volontà divenuta visibile*», «la visibilità della volontà» (HN, I, n. 191, p. 106; SP1, p. 140).

La correlazione fenomenica di soggetto e oggetto costituisce in ogni caso il punto di partenza, poiché nel mondo come rappresentazione non si danno, se non astrattamente, né prima il soggetto né prima l'oggetto, ma sempre e solo la loro originaria coappartenenza, sebbene essi siano formalmente distinguibili l'uno dall'altro: il primo, che può anche essere indicato come *la forma* della rappresentazione, è la «condizione universale e sempre presupposta di tutti i fenomeni» (*Mondo*, § 2) e non ha alcuna configurazione spazio-temporale (è, piuttosto, la condizione stessa del costituirsi della spazio-temporalità); il secondo, che si può anche designare come *il contenuto* della rappresentazione, è invece sottoposto alle forme dello spazio e del tempo e, proprio per questo, non è unità ma pluralità, laddove il soggetto, proprio in quanto non è sottoposto a quelle forme, è sempre uno e indiviso «in ogni essere capace di rappresentazione» (*ibid.*). Il soggetto, però – ecco lo spiraglio che può consentire di oltrepassare l'ambito della rappresentazione – è «cittadino dei due mondi»[80], tanto di quello della rappresentazione fenomenica quanto di quello costituito dal nocciolo in sé delle cose: non abita solo la superficie visibile del mondo, ma anche quella dimensione ctonia alla quale Schopenhauer allude con la parola *Volontà*. Sí che, propriamente, ciascuno di noi «trova i due lati di questo mondo interamente e completamente in se stesso» (MDN, § 15, p. 148) e per questo «la nostra vita» è «tanto comprensibile come ogni altro fenomeno, quanto enigmatica secondo la sua essenza intima»[81]. L'enigma, però, incomincia a sciogliersi ove si presti attenzione al fatto che «i movimenti del nostro corpo [...] ci sono dati ancora in un modo del tutto diverso da quello esteriore, nello stesso tempo, cioè, come azioni della nostra volontà. Ciò che diventa visibile come nostro movimento è intimamente azione della volontà, e viceversa: ogni vero atto della nostra volontà è inevitabilmente e immediatamente anche una innervazione fisica»[82]. Simmel riprende qui quasi alla lettera quel che Schopenhauer scrive nel *Mondo* quando afferma che «ogni vero, genuino, immediato atto della volontà è subito e immediatamente anche un atto visibile del corpo; e d'altra parte, in modo corrispondente, ogni azione esercitata sul corpo è subito e immediatamente anche un'azione esercitata sulla volontà; in quanto tale, la chiamiamo dolore se ripugna alla volontà, benessere, piacere, se è conforme ad essa» (*Mondo*, § 18). In questo senso, la corretta considerazione del corpo proprio[83] consente a Schopenhauer di compiere un passo in avanti significativo rispetto alla filosofia di Kant. Laddove infatti, nel criticismo, l'accesso alla cosa in sé è dichiarato inammissibile, «il passo piú caratteristico e piú rilevante» della filosofia schopenhaueriana è costituito precisamente da «quel passaggio dall'apparenza fenomenica alla cosa in sé che da Kant era stato dato per impossibile» (*Supplementi*, § 18).

Compiendo quel passo, tuttavia, Schopenhauer fa una scoperta allarmante, giacché non appena riusciamo a gettare uno sguardo al di là dell'ordine onirico ma rassicurante della ragione sufficiente, ci rendiamo conto che alla radice della nostra esistenza appartengono costitutivamente l'indigenza, il dolore, il negativo, inseparabili come sono da quel nocciolo profondo che costituisce l'in-sé del nostro essere e che si rende visibile nella nostra esistenza fenomenica: «Il fatto che *vogliamo* in generale è la nostra sventura: non ha alcuna importanza *che cosa* vogliamo» (HN, I, n. 213, p. 120; SP1, p. 158), annota il giovane Schopenhauer, giacché la volontà, che è «l'*origine del mondo*», è «l'*origine della malvagità* e anche del *male*» (HN, I, n. 242, p. 146; SP1, p. 193). Non solo, ma questa scoperta è destinata a rivelarsi ancora piú inquietante laddove la si possa estendere dal nocciolo del *nostro* corpo proprio a quello di *tutti* i corpi, ossia all'essenza pro-

[79] Cfr. G. SIMMEL, *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze 1995, p. 13.
[80] *Ibid.*, p. 42.

[81] *Ibid.*, p. 43.
[82] *Ibid.*
[83] «La *volontà* è la conoscenza *a priori* del *corpo*. E il *corpo* è la conoscenza *a posteriori* della *volontà*» (HN, I, n. 255, p. 153; SP1, p. 203).

fonda del mondo come tale. È pacifico infatti che dal punto di vista della rappresentazione tutti i corpi sono simili: anche quelli che non coincidono con il mio corpo proprio gli sono affini almeno nell'essere oggetti per un soggetto, nel sottostare alle forme dello spazio, del tempo e della causalità, nell'essere regolati, nel loro prodursi e nel loro divenire, dal principio di ragione sufficiente (cfr. *Quadruplice I*, cap. III, § 16, pp. 43-44). Dicendo questo, tuttavia, «ci muoviamo sempre di nuovo soltanto nel dominio della pura rappresentazione» (*Mondo*, § 19), a partire dalla quale siamo costretti ad attenerci «alla facciata esterna delle cose, senza mai penetrare al loro interno e senza poter mai indagare che cosa siano in se stesse» (*Supplementi*, § 18). Schopenhauer osserva però che, per una fortunata circostanza, vi è «una sorta di camminamento sotterraneo, di passaggio segreto» (*ibid.*) che, in modo inatteso, è in grado di condurci in vista di quell'in-sé che sarebbe del tutto impossibile cogliere a partire dall'esterno. Questo può accadere perché noi *non* siamo dei puri soggetti conoscenti, «quasi alata testa d'angelo senza corpo» (MDN, § 3, p. 17): se è vero infatti che abitiamo la superficie fenomenica del mondo, abbiamo però le nostre «radici» precisamente in ciò che sta al di là della rappresentazione e la produce. Se cosí non fosse, il passo che conduce dalla realtà fenomenica all'in-sé non potrebbe essere compiuto e il mondo rimarrebbe definitivamente dinanzi a noi «come una immagine senza senso, un fantasma che non dice nulla» (*ibid.*). Invece il mondo come rappresentazione, da questo nuovo punto di vista, con tutte le sue forme e le sue leggi, pur continuando a manifestarsi, «appare ormai soltanto come l'involucro in cui scorgiamo il vero *in-sé* delle cose»[84], ossia quella volontà della cui azione il mondo come rappresentazione è il risultato, il prodotto – o, come Schopenhauer dice piú spesso – l'*oggettità*. Il che non può non modificare anche l'impianto complessivo del problema gnoseologico rispetto a come era stato posto inizialmente: «L'intelletto, che finora ci appariva come un dato assoluto, non ulteriormente risolubile, ci si presenta oramai come risultato di altro, e quindi come alcunché di relativo; l'intelletto, che dal punto di vista del mondo come rappresentazione, doveva esser considerato come creatore, è diventato, dal punto di vista del mondo come volontà, ciò che è stato creato»[85]. Esso è dunque, rispetto alla volontà, qualcosa di «secondario» e di derivato: una «mera apparenza» (PDV, § 31, p. 97), per di piú sempre condizionata da altro (cfr. *ibid.*, § 34,

[84] CASSIRER, *Storia della filosofia moderna* cit, p. 524.
[85] *Ibid.*

pp. 101-2). Ciò da cui anch'esso deriva è la volontà, il cui «primato» sull'intelletto rappresenta per Schopenhauer «un dogma fondamentale» e irrinunciabile, in quanto «l'essenza in sé dell'uomo, il suo autentico nocciolo ed elemento indistruttibile» è costituito precisamente da essa (*ibid.*, p. 37).

La realtà ci si presenta in due modi principali, il primo dei quali è costituito dalla relazione originaria tra il soggetto e l'oggetto, che costituiscono le «due metà essenziali, necessarie e inseparabili» del mondo come rappresentazione, ciascuna delle quali «ha senso ed esiste solo grazie all'altra e per l'altra, esiste sempre insieme ad essa e con essa scompare» (*Mondo*, § 2). Schopenhauer sa bene (e di ciò avverte il lettore) che questa tesi ha precedenti autorevoli: lo scetticismo e la filosofia cartesiana, per esempio, ma soprattutto il pensiero di George Berkeley, che è stato «il primo a enunciarla perentoriamente, acquisendo cosí un merito immortale nei confronti della filosofia, anche se il resto delle sue dottrine non regge» (*ibid.*, § 1)[86]. Dal punto di vista di Schopenhauer, se Berkeley non può essere considerato un vero e proprio proto-idealista, è in ogni caso il filosofo che ha posto per primo in modo radicale la questione della relazione necessaria tra il soggetto e l'oggetto[87]; di quella relazione, cioè, che è *conditio sine qua non* del costituirsi del mondo come rappresentazione e che, riconosciuta come verità fondamentale, consente la prima e piú sicura descrizione filosofica del mondo stesso[88]. Il processo del quale Berkeley costituisce una sorta di

[86] «Il loro [*scil.*: delle cose] *esse* è un *percipi* – scrive Berkeley –: non è possibile che esistano al di fuori delle menti o delle cose pensanti che le percepiscono» (G. BERKELEY, *Trattato sui princípî della conoscenza umana*, I/3, trad. it. in *Opere filosofiche di George Berkeley*, a cura di S. Parigi, Utet, Torino 1996, p. 199). «Il primo sbaglio di Kant è stato quello di trascurare questo principio», annota Schopenhauer (*Mondo*, § 1).

[87] È interessante osservare che, in un diverso contesto speculativo, anche Giovanni Gentile riconosce a Berkeley il merito d'essere stato l'antesignano del proprio pensiero. Si vedano per esempio le battute d'apertura della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, dove Gentile, ricostruendo la genesi dell'attualismo, osserva come sia stato proprio Berkeley a porre per la prima volta con chiarezza il concetto «che la realtà non è pensabile se non in relazione coll'attività pensante per cui è pensabile; e in relazione con la quale non è solamente oggetto possibile, ma oggetto reale, attuale di conoscenza. Per modo che concepire una realtà è concepire anzitutto la mente in cui questa realtà si rappresenta; e quindi è assurdo il concetto di una realtà materiale» (G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, I/1, Le Lettere, Firenze 1987, p. 3). Berkeley, in questo modo, avrebbe anticipato la tesi (idealistica e attualistica) del carattere ideale della realtà (*ibid.*, p. 4) e per questo deve essere considerato – pur con alcuni limiti legati anzitutto alla permanenza di una concezione naturalistica che gl'impedisce nei fatti di comprendere che il vero «creatore della realtà» è il pensiero stesso (*ibid.*, I/4, p. 6) – una sorta di «idealista prekantiano» (*ibid.*, I/2, p. 4).

[88] Nelle pagine dello *Schizzo di una storia della teoria dell'ideale e del reale* che apre *Parerga e paralipomena* Schopenhauer sarà ancora piú esplicito e radicale: «Berkeley [...] divenne [...] l'autore del vero e proprio *idealismo*, cioè della conoscenza che quanto è esteso nello spazio e lo riempie, in altre parole il mondo intuitivo in genere, può avere la sua esi-

provvisoria conclusione inizia con la filosofia di Cartesio, la quale mette in questione quella consuetudine che ci induce a ritenere che al di là del pensiero vi siano delle cose che, agendo su di noi in questo o quel modo (per esempio attraverso i sensi), producono nella mente idee che corrispondono in tutto o in parte ad esse. Si tratta, come si capisce, di una consuetudine dualistica che intende il pensare e il conoscere come un che d'altro e di separato rispetto al reale e che costituisce uno dei tratti piú caratteristici del tratto di storia del pensiero che va da Cartesio a Kant ponendo, tra gli altri, il problema di stabilire da un lato se e come l'ambito del pensiero e quello della realtà esterna al pensiero, pur pensati come originariamente separati, possano in qualche modo entrare in comunicazione, e dall'altro, ove lo possano, di scoprire se ciò che il mondo esterno comunica al pensiero e ciò che il pensiero è in grado di cogliere del mondo esterno possa essere comunicato o colto in modo veritativo, giacché «il valore di verità della conoscenza in tanto può esser messo in dubbio, in quanto si presuppone un essere trascendente, o, meglio, la trascendenza dell'essere conosciuto»[89]. Il problema gnoseologico scaturisce da quel dualismo che fa dell'essere un che di trascendente e d'altro rispetto al pensare (se cosí non fosse, l'essere sarebbe immediatamente trasparente al pensare e il pensare immediatamente aperto all'essere). Se, come s'è accennato, Schopenhauer considera Cartesio il padre della filosofia moderna, è appunto perché questi pone per la prima volta in modo consapevole quel «problema dell'ideale e del reale, intorno a cui per lo piú si aggira da allora ogni filosofare» interrogandosi intorno a «cosa vi sia di oggettivo e cosa di soggettivo nella nostra conoscenza» (*Parerga I*, p. 19). Cartesio «scoprí l'abisso che separa il subiettivo, o ideale, dall'obiettivo, o reale, ed espresse questa sua tesi nel dubbio sull'esistenza del mondo esterno: sennonché con il suo misero espediente per uscirne – affermando cioè che il buon Dio non ci vorrà certo ingannare – egli mostrò quanto fosse profondo e difficile a risolversi il problema» (*ibid.*, p. 21). La soluzione schopenhaueriana, muovendo dall'originaria correlazione di soggetto e oggetto anziché dalla loro dualistica contrapposizione, è resa possibile da una domanda che, diversamente da quella cartesiana, non chiede se ed eventualmente come soggetto e oggetto possano reciprocamente relazionarsi; chiede invece se il mondo della relazione esaurisca l'essere del mondo o non ne costituisca piuttosto solo uno degli aspetti, bisognoso d'essere integrato da una diversa e complementare dimensione del reale. Perché, lo si è visto, «questo mondo, nel quale viviamo e siamo, nella sua intera essenza è in tutto e per tutto appunto ciò che conosciamo in noi come volontà, e, contemporaneamente, in tutto e per tutto rappresentazione» (MDN, § 15, p. 147).

stenza come tale solo ed esclusivamente nella nostra *rappresentazione*, e che è assurdo, anzi contraddittorio, attribuire a questo mondo intuitivo ancora un'esistenza al di fuori di ogni rappresentazione e indipendente dal soggetto conoscente, e di conseguenza ammettere una materia esistente in se stessa» (*Parerga I*, p. 32).

[89] G. BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 51.

6. *La cognizione del dolore.*

La volontà è conflitto, sforzo inesausto, assenza di scopi e di ragione. È, da ultimo e sin da principio, volontà di perpetuare se stessa, un "voler volere" che è fonte inesauribile di sofferenza, sí che «in quanto *volenti* siamo *infelici*» (HN, I, n. 274, p. 166; SP1, p. 21). L'esistenza – *ogni* esistenza, massimamente quella degli esseri umani, i piú perfetti e perciò i piú sensibili e bisognosi fra tutti gli esseri viventi: l'uomo è in tutto e per tutto «un concretizzarsi di mille bisogni» – è destinata a oscillare come un pendolo tra il dolore e la noia, le «due componenti fondamentali» della vita: qualora infatti al volere venisse a mancare un oggetto e il desiderio, sia pure solo momentaneamente, tacesse, è vero che il dolore verrebbe a cessare, ma la volontà cadrebbe nel «vuoto spaventoso» della noia, la quale non è affatto un malanno di second'ordine, bensí una nemica ancor piú terribile della sofferenza, che «finisce con il dipingere sul volto la vera disperazione» (*Mondo*, § 57)[90]. Un quadro «sconfortan-

[90] La descrizione – la critica lo ha ripetutamente messo in evidenza – avvicina fortemente Schopenhauer a Leopardi. Una prossimità intorno alla quale molto si è discusso, a partire dal saggio famoso di Francesco De Sanctis (1858) che per primo tentò, nella forma del dialogo, l'accostamento tra i due pensatori (cfr. F. DE SANCTIS, *Schopenhauer e Leopardi*, in «Rivista contemporanea», vol. XV, dicembre 1958, pp. 369-408; ora in ID., *Leopardi*, a cura di C. Muscetta e A. Perna, Einaudi, Torino 1983, pp. 417-67; su questo scritto cfr. B. CROCE, *Saggi filosofici*, III, Laterza, Bari 1913, pp. 313-76). Si legga, per esempio, quel che Leopardi scrive nel *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare*: il Genio, dopo aver descritto l'ansiosa e tuttavia vana ricerca del piacere da parte degli uomini, conclude sentenziando che «la vita umana, per modo di dire, è composta e intessuta, parte di dolore, parte di noia; dall'una delle passioni non ha riposo se non cadendo nell'altra. E questo non è tuo destino particolare, ma comune di tutti gli uomini» (G. LEOPARDI, *Operette morali*, a cura di A. Prete, Feltrinelli, Milano 1992, p. 115). La vicinanza nei temi e nel lessico è palese. Si tratta di capire se essa sia il frutto di un'effettiva influenza di Schopenhauer su Leopardi o di Leopardi su Schopenhauer o se possa essere spiegata altrimenti. Che un'influenza diretta sia inammissibile lo dimostra il fatto che Schopenhauer, mentre scriveva *Il mondo come volontà e rappresentazione* (che uscí, lo ricordiamo, alla fine del 1818) non poteva conoscere, per evidenti ragioni di successione cronologica, le *Operette morali* del Leopardi, le quali uscirono in prima edizione solo nel 1827, dopo che alcuni saggi ne erano stati pubblicati l'anno precedente. È vero che Schopenhauer, piú tardi, affermerà «che la filosofia leopardiana è imparentata con la mia non solo internamente, ma anche esternamente»

te», quello che emerge dalle pagine schopenhaueriane, nel quale è raffigurato un uomo preda del volere e del desiderio e, di conseguenza, destinato alla sofferenza. Un quadro nel quale l'uomo che riuscisse a mettere a tacere la sete prodotta dal bisogno e dal desiderio («volere e tendere è la sua intera essenza, che è dunque in tutto simile a una sete inestinguibile. Ma il fondamento di ogni volere è il bisogno, la mancanza, dunque il dolore, al quale di conseguenza egli originariamente e per sua stessa natura appartiene», *ibid.*) non sa-

(*Gespräche*, n. 419, p. 345; *Colloqui*, pp. 205-6), ma di certo non la poteva conoscere al momento della stesura del *Mondo*. Né, per quel che si sa, Leopardi aveva letto l'opera di Schopenhauer e non poteva di conseguenza esserne stato influenzato. Una mediazione potrebbe essere costituita (oltre che da Pascal, di cui dirò tra breve) dal *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* di Pietro Verri (cfr. P. VERRI, *Indole sul piacere*, Livorno 1773; poi, in forma notevolmente ampliata e con il titolo *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, Giuseppe Marelli Editore, Milano 1781. Traggo le citazioni che seguono dall'edizione curata da N. Raffaelli, Paravia, Torino 1964; ma cfr. anche ID., *Discorsi sulla felicità e sull'indole del piacere e del dolore*, a cura di A. Cantucci, Editori Riuniti, Roma 2002), nel quale viene difesa una concezione del piacere come «rapida cessazione del dolore» (p. 127) e una concezione della vita come prevalenza del dolore («la somma totale delle sensazioni dolorose debb'essere in ogni uomo maggiore della somma totale delle sensazioni piacevoli. Tal è la condizione dell'uomo; ma la seducente e consolatrice speranza ci sta sempre al fianco sino all'ultimo respiro, sparge di rose la scoscesa e laboriosissima via», *ibid.*) che potrebbero avere avuto una qualche influenza su entrambi. Leopardi verosimilmente conosceva lo scritto del Verri, e non è insensato supporre che anche Schopenhauer ne possa aver avuto notizia: nel corso dei suoi viaggi in Italia, forse; o, piú probabilmente, perché lo scritto del Verri era stato tradotto nel 1777 anche in tedesco e aveva avuto l'approvazione di Kant il quale, nelle pagine dell'*Antropologia pragmatica*, ne aveva riassunto la tesi di fondo scrivendo che «il dolore [...] deve precedere ogni piacere» ed «è sempre il primo [...]. Inoltre nessun piacere può seguire immediatamente a un altro; ma fra l'uno e l'altro ci deve essere il dolore [...]. Il dolore è il pungolo dell'attività, e in questa noi sentiamo sempre la nostra vita; senza dolore la vita cesserebbe. I dolori, che passano lentamente (come il progressivo ristabilirsi da una malattia o il lento riacquisto di un capitale perduto), non hanno per effetto un godimento vivo, perché il trapasso è inavvertito. – Io sottoscrivo con piena convinzione questo principio del conte Verri» (I. KANT, *Antropologia pragmatica*, trad. it. di G. Vidari, riveduta da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 120-21). Si tratta in ogni caso di un'ipotesi che, sebbene non irragionevole, non è sostenuta da alcuna effettiva documentazione filologica. Le affinità ci sono e sono forti, non c'è dubbio; ma, come ha concluso uno dei piú autorevoli studiosi del pensiero leopardiano, esse «riguardano piú l'affinità di campi tematici che l'orizzonte teoretico, piú la contiguità di alcune grandi e decisive domande – la felicità, il piacere e il dolore, la *vanitas*, il sapere della morte, la noia, il nulla, la filosofia della vita quotidiana – che una prossimità di stile e di passione» (A. PRETE, *Schopenhauer e Leopardi. Sull'origine di un parallelo*, in A. MARINI [a cura di], *Schopenhauer ieri e oggi*, Il melangolo, Genova 1991, p. 439). Dal punto di vista speculativo, segnalo anche il lavoro di Sergio Givone (cfr. la sua *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 2006², pp. 145 sgg.), secondo il quale è sulla base di un rinvio «alla tradizione neoplatonica» che il confronto Schopenhauer-Leopardi «può essere riproposto ricavandone ancora qualche luce»; e quello di Emanuele Severino, il quale nega che Leopardi possa essere accostato a Schopenhauer, giacché quella di quest'ultimo «è ancora una teologia negativa», mentre Leopardi «volta per primo le spalle ad ogni prospettiva mistico-teologico-metafisica» (E. SEVERINO, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990, pp. 344-45) comprendendo «che la "luce" a cui gli uomini preferiscono le tenebre è la verità terribile in cui appare la nullità di tutte le cose, il loro essere destinate all'annientamento» (ID., *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1997, p. 513).

rebbe un uomo appagato ma un uomo annoiato che, lasciato solo con se stesso, privato di quel "riparo" *sui generis* che è costituito dal gioco reiterato del desiderare e del soffrire, conoscerebbe la vera disperazione: ove gli venga a mancare l'oggetto del volere, «allora lo assalgono un vuoto spaventoso e la noia: la sua essenza e la sua stessa esistenza diventano per lui un peso insostenibile» (*ibid.*). Dal gioco reiterato del bisogno e del desiderio proviene la sofferenza, certo, e tuttavia quel gioco, sul piano fenomenico, è uno dei modi principali che ci consentono di non pensare alla destinazione ultima, che è per tutti la morte. Variazione significativa, come s'intende facilmente, del tema pascaliano del *divertissement*: il pensiero della morte ci può lasciare sbigottiti, increduli, e, se ci concentrassimo su di esso, ci getterebbe nella disperazione piú profonda. Anche perché contro la morte non c'è riparo: per essa – per dirla al modo di Epicuro – «abitiamo tutti una città senza mura»[91], e bisogno, desiderio e sofferenza sono pur sempre qualcosa che c'impedisce di pensare al male di tutti i mali, che è il nostro annientamento: «Gli uomini, non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l'ignoranza, hanno risolto, per viver felici, di non pensarci»[92]. Per non pensarci, è indispensabile non rimanere inattivi, poiché «nulla è cosí insopportabile all'uomo come essere in un pieno riposo, senza passioni, senza faccende, senza svaghi, senza occupazione. Egli sente allora la sua nullità, il suo abbandono, la sua insufficienza, la sua dipendenza, la sua impotenza, il suo vuoto. E subito sorgeranno dal fondo della sua anima il tedio, l'umor nero, la tristezza, il cruccio, il dispetto, la disperazione»[93]. Per non percepire la propria nullità, per non cadere preda della disperazione, ecco che l'uomo mette in atto tutte le possibili distrazioni, tutti quei "divertimenti" che distolgono la sua attenzione dal pensiero terribile del proprio non-esserci-piú: «l'unico bene», per gli uomini, sta «nell'essere distolti dal pensare alla loro condizione da un'occupazione o da qualche passione piacevole e

[91] EPICURO, *Sentenze Vaticane*, 31; trad. it. in *Scritti morali*, a cura di C. Diano, Rizzoli, Milano 1987, p. 83.

[92] B. PASCAL, *Pensieri*, § 348, trad. it. di P. Serini, Mondadori, Milano 1976, p. 118. Vale la pena ricordare che Schopenhauer, nella sua biblioteca, disponeva, oltre che di una ristampa francese recente (*Pensée*, 2 voll., Pougin, Paris 1835), anche di un'edizione seicentesca dei *Pensieri* di Pascal (*Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*, Editino nouvelle, Abraham Wolfgay, Amsterdam 1684). Cfr. HN, vol. V, p. 122. Sulla biblioteca di Schopenhauer, oltre al quinto tomo del *Nachlass*, è da vedere S. BARBERA, *La bibliothèque de Schopenhauer*, in *Bibliothéques d'écrivains*, a cura di P. D'Iorio e D. Ferrer, CNRS Éditions, Paris 2001; poi in appendice a ID., *Une philosophie du conflit. Études sur Schopenhauer*, Puf, Paris 2004, pp. 185-206.

[93] PASCAL, *Pensieri* cit., § 352, p. 118 (il frammento s'intitola, non a caso, *Noia*).

nuova che li assorba, o dal gioco, dalla caccia, da qualche spettacolo attraente: insomma, da quel che si chiama "distrazione"»[94]. Quello che essi vogliono davvero non è questa o quella cosa che stanno facendo, ma quel non-pensare (alla morte, alla propria nullità) che diventa possibile se ci si concentra sulla ricerca anziché su se stessi: «Cercano non già la preda ma la caccia»[95]; cercano, sebbene non ne siano consapevoli, di sfuggire a se stessi e alla percezione della propria miseria e della propria destinazione al nulla. Ecco perché «c'è in loro un istinto segreto che li porta a cercare fuori di sé la distrazione e l'occupazione: istinto derivante dal sentimento delle loro continue miserie. E c'è in loro un altro istinto segreto, che è un residuo della grandezza della nostra prima natura, che fa loro conoscere che la felicità vera si trova nel riposo, e non nel trambusto. E da questi due istinti opposti si genera in loro un proposito confuso, che si nasconde alla loro vista nel fondo della loro anima, che li spinge a cercare il riposo attraverso l'agitazione e a figurarsi sempre di poter conseguire l'appagamento di cui son privi se, superati alcuni ostacoli, potranno aprirsi cosí la strada al riposo. Cosí scorre via tutta la vita. Si cerca il riposo combattendo certe difficoltà; e, superate che siano, il riposo diventa insopportabile, perché si pensa o alle miserie presenti oppure a quelle che ci minacciano. E quand'anche ci si vedesse abbastanza al riparo da ogni parte, la noia, di sua privata autorità, non tralascerebbe di uscire dal profondo del cuore, dove ha radici naturali, e di riempire col suo veleno il nostro spirito»[96]. È per questo, inoltre, che il tempo con il quale abbiamo a che fare non è mai il presente, che ci costringerebbe a fare i conti con noi stessi: il presente lo sfuggiamo come si fugge un appestato e riempiamo la mente di ricordi e aspettative. Viviamo sempre al passato o al futuro, mai al presente: «Anticipiamo l'avvenire come troppo lento a giungere, quasi per affrettarne il corso; oppure ci ricordiamo il passato, per fermarlo come troppo fugace [...]. Cosí non viviamo mai, ma speriamo di vivere e, preparandoci sempre a essere felici, è inevitabile che non siamo mai tali»[97]. Pascal parla qui con accenti

[94] *Ibid.*, § 354, p. 119. La parola francese corrispondente è, com'è noto, *divertissement*, che Pascal usa, etimologicamente, nel senso del latino *de-vertere*, ossia del «volgere altrove»: distogliere l'attenzione dalla miseria della propria condizione è per l'appunto il vero obiettivo al quale gli uomini, anche senza esserne consapevoli, tendono quando si danno da fare nei mille modi in cui si è soliti darsi da fare.

[95] *Ibid.*, p. 120.

[96] *Ibid.*, p. 121.

[97] *Ibid.*, § 362, p. 124.

che Schopenhauer può nella sostanza condividere[98], sebbene le conseguenze che i due filosofi ne ricavano siano significativamente divergenti. Se leggiamo Schopenhauer attraverso Pascal prima e Nietzsche dopo di lui, comprendiamo come il gioco reiterato del bisogno e della sempre di nuovo precaria soddisfazione si configuri precisamente come un tentativo estremo di metterci al riparo da quel pensiero della morte che la noia, invece, lascia emergere in tutta la sua ansiogena drammaticità. Pensiero che ci lascerebbe sbigottiti e che, se ci concentrassimo su di esso, ci getterebbe nella disperazione piú profonda, dato che dalla morte non c'è riparo. Sí che persino la sofferenza è pur sempre qualcosa che c'impedisce di pensare alla nostra destinazione al nulla. Anche in questo senso, scrive Schopenhauer, tutta la nostra esistenza consiste nel fuggire la morte e quello degli esseri umani «è un continuo precipitare del presente in un passato che è morto, un continuo morire». Certo, ciascuno di noi si sforza di prolungare la propria vita il piú possibile, ma cosí facendo si comporta «come chi volesse gonfiare una bolla di sapone quanto piú e quanto piú a lungo è possibile, pur avendo l'assoluta certezza che dovrà scoppiare» (*Mondo*, § 57). La verità metafisica fondamentale (la volontà come essenza in sé del nostro essere e della natura) è dunque la verità della nostra essenziale destinazione al dolore e all'annientamento. Una scoperta terribile, capace di far tremare le vene ai polsi e alla quale, come se non bastasse, si aggiunge la constatazione che la volontà si manifesta ovunque come una forza intimamente conflittuale: la natura nel suo complesso appare a ogni livello come «conflitto, lotta e alternanza di vittorie» (*ibid.*, § 27), indizio non equivoco del fatto che la volontà stessa è lacerata da un insanabile contrasto interiore, che alla sua essenza appartiene un'«intima conflittualità» la quale si manifesta nella forma di «una continua lotta tra gli individui di tutte le specie» (*ibid.*, § 61). Non solo, dunque, nel profondo, al di là dell'ordine rassicurante imposto dall'intelletto all'ambito dei fenomeni, agisce una realtà tutt'altro che rassicurante, ma anche in superficie, nonostante le illusioni dell'intel-

[98] Ancora di piú, quegli accenti, li potrebbe condividere Carlo Michelstaedter: «L'uomo vuole dalle altre cose nel tempo futuro quello che in sé gli manca: *il possesso di se stesso*: ma quanto vuole e tanto occupato dal futuro *sfugge a se stesso in ogni presente*» (C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1995, p. 9). E ancora: «La *vita sarebbe* se il tempo non le allontanasse l'essere costantemente nel prossimo istante [...]. Poiché in nessun punto la volontà è soddisfatta, ogni cosa si distrugge avvenendo e passando» (*ibid.*, pp. 11-12). Volontà che, in Michelstaedter come in Pascal e in Schopenhauer, «non sopporta la noia» (*ibid.*, p. 16) e «si nutre del futuro in ogni vuoto presente» (*ibid.*, p. 17).

letto, la natura si presenta sotto il segno della conflittualità, giacché ogni essere vivente individuale non è che un'immagine esteriore della volontà, destinata sí alla vita effimera che si svolge sotto il segno dello spazio e del tempo, ma decisa a un tempo a difendere con tutti i mezzi la propria fugace esistenza. Gli istinti (anzitutto l'istinto di sopravvivenza) non sono che le forme emergenti secondo cui la volontà si rende visibile facendo sí che la natura si presenti come un vero e proprio campo di battaglia nel quale gli esseri viventi, inconsapevoli come sono della comune appartenenza al sottosuolo in cui la volontà consiste, si scontrano sempre di nuovo l'uno con l'altro, dando visibilità a quella «essenziale discordia della volontà con se stessa» che «si perpetua in tutta quanta la natura» e che è ciò che consente alla natura stessa di esistere (*ibid.*, § 27).

Alla lotta e alla discordia s'accompagna la sofferenza, ovunque diffusa, che è generata dal bisogno e dall'indigenza. Ed è alla descrizione delle miserie della vita e dei conflitti che agitano l'uomo e la natura che Schopenhauer dedica alcune tra le pagine piú incisive e suggestive, elaborando una vera e propria fenomenologia della sofferenza e della conflittualità: «Egli è inesauribile nel mettere in luce tutte le cause dell'inevitabile infelicità dell'esistenza; la vanità della vita nel tempo, che dà al nulla delle cose un carattere dolorosamente effimero; il carattere positivo del dolore e negativo del piacere; il mistero impenetrabile dell'esistenza [...]: e infine la guerra tra le creature, che vivono solamente le une sulla miseria e sulla morte delle altre. Il pessimismo schopenhaueriano è la cruda affermazione che la vita empirica non ha per sé alcun valore» e che la volontà, cosí come s'incarna nel mondo, «non ha nulla di divino»: il mondo, anche il mondo umano, «non è una teofania»[99]. Inutile dunque parlare di progresso: «Il mondo empirico sarà sempre quello che è sempre stato. Le tanto vantate raffinatezze della civiltà e della tecnica non sono [...] che una vernice superficiale, la quale nasconde sempre le stesse miserie»[100]. L'unico autentico progresso, piú propriamente, sarebbe quello che riuscisse a condurci *al di là del mondo*. Non semplicemente trascendendo l'orizzonte fenomenico, sebbene la possibilità di cogliere metafisicamente la volontà al di là della rappresentazione costituisca un guadagno significativo, dato che la conoscenza che in questo modo si ottiene non consente solamente di comprendere quale sia la vera origine

[99] MARTINETTI, *Schopenhauer* cit., p. 81.
[100] *Ibid.*

dei nostri mali e delle nostre miserie, ma anche di prospettare la possibilità di una liberazione da quell'origine (e, conseguentemente, pure dai mali che da quell'origine dipendono e derivano). Trascendere metafisicamente il mondo come rappresentazione è condizione necessaria ma non sufficiente, giacché Schopenhauer non si limita a individuare nella volontà l'origine e il nocciolo profondo di ciò che ci illudiamo essere il mondo reale, ma indica anche nella liberazione dalla dipendenza dalla volontà la possibilità di una via diversa tanto dalla volontà quanto dalla rappresentazione.

In questo senso la critica schopenhaueriana ha cominciato da qualche tempo a indicare nella dottrina della redenzione, piú che un esito paradossale del discorso filosofico di Schopenhauer, la chiave che consente d'intenderlo in modo corretto e compiuto. Il pensiero della redenzione potrebbe addirittura rivelarsi come l'autentico "unico pensiero" che egli intende comunicare con la sua opera e come la radice dalla quale si sviluppa la filosofia schopenhaueriana nel suo complesso[101]. Tale dottrina si radica in una figura che non compare mai in modo esplicito nelle pagine del *Mondo*, ma che è centrale nei manoscritti inediti del giovane filosofo, ossia in quella *coscienza migliore* che sembra costituire «il primo originale "coagulo" della speculazione giovanile di Schopenhauer»[102], come egli stesso pare suggerire quando, in un'annotazione del 1813, scrive che «la *coscienza migliore*, che sta alta *al di sopra della ragione* [...], è la vera redenzione del mondo» (HN, I, n. 85; SP1, p. 59).

Sin dall'inizio Schopenhauer sembra volerci dire da un lato che il male, se c'è, «è la ferita inferta dalla nostra finitezza», dall'altro che proprio questa ferita ci avverte «della nostra originaria non appartenenza ad esso: nell'atto stesso in cui ne diventiamo consapevoli, diventiamo consapevoli di ciò che attraverso di esso ci si manifesta, e cioè che questa nostra finitezza non esaurisce le nostre possibilità di esistenza»[103], ma che esiste un mondo ulteriore al quale possiamo avere accesso. Che questo mondo ulteriore, che custodisce la possibilità della redenzione, sia quello della volontà (ossia quello della radice profonda della nostra stessa finitezza, ovvero ancora della nostra sofferenza e della conflittualità che ci contrappone gli uni agli altri) è vero solo fino a un certo punto e

[101] Cfr. per esempio R. MALTER, *Willensverneinung und Glaube. Schopenhauers Erlösungslehre vor dem Hintergrund der Lutherschen Teologie*, in L. HAUSER e E. NORDHOFEN (a cura di), *Im Netz der Begriffe*, Oros Verlag, Altenberge 1994, pp. 47-58.
[102] DE CIAN, *Redenzione, colpa, salvezza* cit., p. 11.
[103] *Ibid.*, p. 46.

forse non è vero affatto. Certo, il mondo come volontà è metafisicamente altro dal mondo della rappresentazione e la possibilità di coglierlo costituisce senza dubbio uno dei nodi cruciali del pensiero schopenhaueriano ma, da ultimo, si deve riconoscere che rappresentazione e volontà si coappartengono essenzialmente: la prima è il rendersi visibile della seconda, la seconda la radice della prima. La finitezza della rappresentazione e l'infinità inesauribile della volontà sono due facce della stessa medaglia. Non per caso Schopenhauer prospetta, come esito ultimo del proprio discorso filosofico, la possibilità di una salvezza dal gioco doloroso e conflittuale che la volontà produce nella rappresentazione, la possibilità della «redenzione di un mondo la cui intera esistenza ci si è presentata come sofferenza», la quale può realizzarsi, se lo può, solo attraverso una negazione della volontà che porta con sé anche la negazione della rappresentazione: «Con la libera negazione, con la soppressione della volontà, vengono soppresse anche tutte quelle manifestazioni fenomeniche [...]. Nessuna volontà: nessuna rappresentazione, nessun mondo» (*Mondo*, § 71). A dover essere negato, affinché la redenzione sia possibile, è il mondo come volontà e come rappresentazione nella sua interezza: ci si deve liberare dalla sofferenza fenomenica e, per farlo in modo davvero radicale e non fittizio, è necessario che ci si redima dalla volontà di vivere che ne costituisce l'origine.

Le prime indicazioni in questo senso si ritrovano già negli scritti che precedono la pubblicazione della *Welt*, dai quali emerge la convinzione che la filosofia debba mostrare anzitutto la possibilità dell'esistenza di un mondo diverso da quello apparente, nel quale sia custodita la possibilità di una salvezza affidata a una sorta di “distacco” dalle cose del mondo: «Tutta la filosofia, e tutta la consolazione che assicura, si riduce a questo: che esiste un mondo di spiriti e che qui, separati da tutte le apparenze del mondo esterno, possiamo guardare a esse da una postazione elevata, con il massimo di quiete e senza partecipazione, per quanto la parte di noi che appartiene al mondo corporeo sia in esso sballottata» (HN, I, n. 12; SP1, p. 11). L'essenza della filosofia consisterebbe anzitutto, per il giovane Schopenhauer, nel mostrare che questo piú alto mondo spirituale *esiste* e che da esso è possibile guardare con distacco al mondo fenomenico «come da una “postazione elevata”, senza piú prendervi parte»[104]. La filosofia, come anche la poesia, compie un

[104] *Ibid.*, p. 65.

progressivo cammino di separazione e depurazione dell'essenziale dal contingente, alludendo alla possibilità di un nuovo ordine di esistenza che si realizza attraverso un progressivo distacco dalle apparenze sensibili[105]. Lo studio di Platone, al quale il giovane Schopenhauer si dedica su suggerimento di Schulze, ha molto da insegnargli anche da questo punto di vista, mostrandogli come il vero sapere vada ricercato nella conoscenza dell'idea. Il che conferma il «ruolo cruciale» svolto, nella formazione di Schopenhauer, dallo studio dei dialoghi platonici[106], i quali gli fanno comprendere l'importanza della contemplazione come momento superiore alla stessa conoscenza, proponendogli l'immagine di un “iperuranio” che contrasta con il mondo dei fenomeni e mettendo in evidenza il carattere antinomico dell'esistenza. A tutto questo si aggiungeranno piú tardi lo studio della mistica tedesca, in particolare di Jakob Böhme, e quello di Kant, che condurranno poco alla volta alla formazione di quel concetto di “coscienza migliore” cui abbiamo fatto cenno poc'anzi. La coscienza migliore, «che pure è al di là del dominio di esperienza e ragione, si manifesta attraverso una scelta che sembra porre ciascun individuo di fronte a un'alternativa fondamentale. Egli può scegliere di seguire la legalità [...] della propria ragione [...]. Oppure può scegliere di affidarsi a una “coscienza migliore”, a una forma superiore di consapevolezza, che tuttavia non offre alcuna determinazione positiva di sé e che non è in alcun modo dicibile (posto che ogni dire sta dal lato della ragione), se non per ciò che essa *non è*. La coscienza migliore si presenta dunque come per se stessa ineffabile. Tuttavia, se in senso positivo non possiamo dire nulla di essa, è pur vero che ne vediamo gli effetti nell'ambito dell'esperienza e che possiamo esperire e dire i modi del suo “accadere” e del suo “manifestarsi” nel mondo»[107]. Ed è questo il motivo che, sebbene il concetto di “coscienza migliore” non compaia affatto negli scritti editi di Schopenhauer, matura e si sviluppa nel suo pensiero e ne costituisce uno degli elementi fondamentali, se non addirittura l'esito ultimo. Un motivo «di indubbio significato mistico» che «attraversa l'evoluzione del pensiero schopenhaueriano sin dai suoi primi momenti e costituirà in seguito anche la meta finale del suo pensiero

[105] Cfr. *ibid.*, pp. 72-73.
[106] *Ibid.*, p. 87.
[107] *Ibid.*, p. 153.

nel *Mondo come volontà e rappresentazione*»[108]. La sottolineatura del carattere intuitivo e non discorsivo o dimostrativo del sapere metafisico va anch'essa nella stessa direzione.

È vero dunque che Schopenhauer intende rinunciare alla volontà di vivere e non affermarla. Da questo punto di vista Nietzsche, interpretando Schopenhauer, coglie nel segno, ed è vero, come scrive Emanuele Severino, che «il rimedio autentico contro il dolore della vita non può dunque essere altro, per Schopenhauer, che la negazione della volontà di vivere. Non il suicidio, che è anzi, con l'impulso sessuale, una delle forme estreme della volontà di vivere [...], ma la libera autonegazione della volontà, la rinunzia volontaria, la rassegnazione, la totale assenza di volontà»[109]. E tuttavia è possibile che tale rinuncia *non* si configuri come un puro e semplice dire-di-no, come quella destinazione al Nulla alla quale il *Mondo* sembra indirizzarci ma dalla quale è Schopenhauer stesso a metterci in guardia quando dice che «dobbiamo scacciare la tetra impressione di quel Nulla che si profila come la meta finale alle spalle di ogni virtú e di ogni santità, e che noi temiamo come i bambini hanno paura del buio» (*Mondo*, § 71). È vero che Schopenhauer a volte mette in relazione l'autonegazione della volontà con il *nirvana*, e tuttavia le due esperienze *non* si identificano: anche la parola *nirvana* – come *tutte* le parole, in effetti, inclusa la stessa parola *volontà*[110] – non è adeguata a esprimere la negazione della volontà (il Brahman e il Nirvana degli Indú sono, scrive Schopenhauer, «miti e parole senza senso», *ibid.*), ed è anch'essa una delle maschere che il linguaggio indossa per non dover guardare in faccia e dire quel Nulla che suscita in noi una cosí «tetra impressione». Ma se anche il "nulla" fosse, paradossalmente, una di quelle maschere?

[108] CASINI, *Schopenhauer. Il silenzio del Sacro* cit., p. 32.

[109] SEVERINO, *La filosofia dai Greci al nostro tempo* cit., p. 34.

[110] Ciò non significa, s'intende, che vi siano parole piú adeguate di «volontà» a esprimere il "nocciolo" profondo dell'essere, dato che «l'essere come volontà, o meglio, la determinazione della parola volontà come segno linguistico dell'essere, non è nostra semplice deduzione, non deriva da un processo logico» (F. BAZZANI, *Unità Identità Differenza. Interpretazione di Schopenhauer*, Ponte alle Grazie, Firenze 1992, p. 100) ma, come Schopenhauer scrive con chiarezza, è «qualcosa che ciascuno conosce immediatamente» (*Mondo*, § 18).

Nota alla presente edizione

La traduzione è stata condotta sulla terza edizione del primo volume di *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1859), cosí come si presenta nel secondo volume dell'edizione storico-critica curata da Arthur Hübscher, *Sämtliche Werke*, Brockhaus, Wiesbaden 1988³, che ho confrontato con l'edizione curata da Angelika Hübscher nella *Zürcher Ausgabe* (voll. I-IV, Diogenes Verlag, Zürich 1993⁵) e con quella pubblicata nelle *Sämtliche Werke* curate da Wolfgang Frhr. von Löhneysen (voll. I-II, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1986). Ho tenuto presente anche l'edizione curata da Paul Deussen (München 1911) nell'ambito della sua edizione delle opere complete di Schopenhauer, disponibile anche su CD-rom.

Ho preso visione di tutte le traduzioni italiane complete della *Welt* (cfr. la *Nota bibliografica*, p. LXVII), peraltro non sempre affidabili – soprattutto quelle piú datate – quanto a precisione e completezza della traduzione. Nelle note a piè di pagina ho segnalato le sviste e le omissioni piú vistose, senza alcuna pretesa di completezza. Della versione italiana curata da Sossio Giametta (Rizzoli, Milano 2002; poi Bompiani, Milano 2006), che mi è parsa assai raccomandabile per puntualità e correttezza, mi sono potuto avvalere purtroppo solo in modo molto marginale, essendo stata pubblicata quando il mio lavoro era ormai quasi ultimato. Di quella di Gian Carlo Giani (Newton Compton, Roma 2011) non ho potuto tener conto affatto. Ho tenuto presenti anche alcune delle principali traduzioni della *Welt* nelle lingue che sono in grado di controllare.

Consapevole della difficoltà insidiosa del tradurre, ho cercato di attenermi quanto piú possibile all'andamento del testo, senza però rinunciare alla qualità specifica della lingua italiana, cosí diversa da quella tedesca. Tradurre Schopenhauer è certamente impresa faticosa e complessa, che viene peraltro compensata dalla soddisfazione che nasce dal misurarsi con un pensiero cosí elevato e con una scrittura cosí felice.

Le note a piè di pagina racchiuse tra parentesi quadre sono mie;

le altre di Schopenhauer; eventuali integrazioni del curatore a queste ultime sono comprese anch'esse tra parentesi quadre. Le ulteriori aggiunte manoscritte dell'autore sono state inserite a margine della pagina, in corsivo, a mo' di glossa.

La traduzione italiana dei passi citati da Schopenhauer in altre lingue, ove non diversamente indicato, è mia.

Ritenendo di fare cosa utile al lettore, ho segnalato a margine i rimandi alla paginazione della terza edizione dello scritto, cosí come si presenta nelle *Sämtliche Werke* di Schopenhauer sopra citate.

Sono inoltre presenti, in questo volume, rimandi e riferimenti dell'autore e miei alla seconda parte dell'opera, *Supplementi a «Il mondo come volontà e rappresentazione»*, che viene pubblicata in questa stessa collana contemporaneamente al presente volume.

Ringraziamenti

Le persone che hanno in modi diversi sostenuto e incoraggiato questo lavoro e che, a volte inconsapevolmente, mi hanno stimolato a portarlo a termine, sono troppe perché io le possa qui nominare tutte. Grazie anzitutto a Emanuele Severino, con il quale ho avuto modo di parlare varie volte, negli ultimi anni, dell'andamento e delle difficoltà del mio lavoro e che mi ha ripetutamente incoraggiato a non abbandonarlo. Grazie anche a Umberto Galimberti, a Luigi Lentini e a Vero Tarca: il loro apprezzamento sincero per le piccole cose che studio e che scrivo mi aiuta a trovare un senso in quello che faccio. Con Giorgio Penzo e Italo Valent ho discusso piú volte del pensiero di Schopenhauer, mettendo alla prova alcuni aspetti della mia interpretazione; la loro scomparsa non cancella la mia riconoscenza nei loro confronti, e li ricordo qui entrambi con affetto. Grazie a Veronica Buzzano, che ha curato in modo efficace la redazione del volume: il suo contributo mi ha aiutato molto nella revisione finale del lavoro. Sono grato a Clara, che mi ha regalato le sue competenze linguistiche controllando la traduzione dei passi in francese e in inglese. Grazie a Chiara e a Enzo che, mettendo generosamente a mia disposizione la quiete di una terrazza che guarda al lago e ai monti, mi hanno consentito di trovare la serenità necessaria per portare a termine questa traduzione. Grazie, infine, a Tiziana e Angela, che hanno sopportato con pazienza la mia lunga frequentazione con Schopenhauer senza, mi auguro, finire con l'odiarci entrambi.

Elenco delle abbreviazioni

1. *Scritti di Schopenhauer.*

GB	*Gesammelte Briefe*, a cura di Arthur Hübscher, Bouvier Verlag, Bonn 1987.
Gespräche	*Gespräche*, nuova edizione ampliata a cura di Arthur Hübscher, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971.
HN	*Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, 5 voll., a cura di Arthur Hübscher, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1985.
RTB 1803-804	*Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804*, dal 3 maggio 1803 al 25 agosto 1804, a cura di Ch. von Gwinner, Brockhaus, Leipzig 1923.
V	*Vorlesungen*, 4 voll., a cura di V. Spierling, Piper Verlag, München 1984-86.
ZA	*Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, a cura di Angelika Hübscher, Diogenes Verlag, München 1977, voll. I-X.

2. *Traduzioni italiane degli scritti di Schopenhauer.*

Colloqui	*Colloqui. Il filosofo che ride*, prefazione, traduzione e commento di A. Verrecchia, Rizzoli, Milano 1995.
Colori	*La vista e i colori – Carteggio con Goethe*, a cura di M. Montinari, SE, Milano 1988.
Etica	*I due problemi fondamentali dell'etica. 1. Sulla libertà del volere. 2. Sul fondamento della morale*, introduzione, traduzione e note di G. Faggin, Boringhieri, Torino 1961; rist. Boringhieri, Torino 1970.
FM	*Il fondamento della morale*, trad. it. di E. Pocar, con una introduzione di C. Vasoli, Laterza, Roma-Bari 1981.
LV	*La libertà del volere umano*, trad. it. di E. Pocar, con una introduzione di C. Vasoli, Laterza, Roma-Bari 1981.
MDN	*Metafisica della natura*, a cura di I. Volpicelli, Laterza, Roma-Bari 1993.
Mondo 1913	*Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di N. Palanga, Bartelli & Verando, Perugina 1913.
Mondo 1914-16	*Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, 2 voll., Laterza, Bari 1914-16; poi Laterza, Roma-Bari 1986[3].
Mondo 1939-49	*Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di R. Manfredi e C. Mazzantini, 4 voll., Paravia, Torino 1939-49.

Mondo 1969 — *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1969.
Mondo 1989 — *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di A. Vigliani, Mondadori, Milano 1989.
Mondo 1991 — *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1991.
Parerga I — *Parerga e Paralipomena*, tomo I, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1981.
Parerga II — *Parerga e Paralipomena*, tomo II, a cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano 1983.
PDV — *Il primato della volontà*, a cura e con un saggio di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002.
Quadruplice I — *Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*, a cura di A. Vigorelli, Guerini e Associati, Milano 1990.
Quadruplice II — *Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*, introduzione e traduzione di S. Giametta, Rizzoli, Milano 1995.
SP1 — *Scritti postumi*, edizione italiana diretta da F. Volpi, vol. I. *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, a cura di S. Barbera, Adelphi, Milano 1996.
SP3 — *Scritti postumi*, edizione italiana diretta da F. Volpi, vol. III. *I manoscritti berlinesi (1818-1830)*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2004.
Supplementi 1930 — *Supplementi al «Mondo come volontà e rappresentazione»*, trad. it. di G. De Lorenzo, Laterza, Bari 1930; poi 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1986.
VNN — *La Volontà nella Natura*, trad. it. a cura di I. Vecchiotti, Laterza, Roma-Bari 1973.

3. *Scritti di Kant.*

Critica della ragione pura — *Critica della ragion pura*, trad. it. di P. Chiodi, Utet, Torino 1967 (rist. Utet, Torino 1995).
Critica della ragione pratica — *Critica della ragion pratica*, trad. it. di P. Chiodi, in I. Kant, *Scritti morali*, Utet, Torino 1995, pp. 127-315.
Critica del giudizio — *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Bosi, Utet, Torino 1993.
Prolegomeni — *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, a cura di M. Ruggenini, trad. it. e apparati di G. L. Paltrinieri, Bruno Mondadori, Milano 1997.

4. *Riviste dedicate.*

SJ — «Schopenhauer Jahrbuch» (già «Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft», voll. I-XXXI, 1912-44), Frankfurt am Main.

Nota bibliografica

1. Le opere di Schopenhauer.

Opere in lingua originale.

PRINCIPALI EDIZIONI DELL'OPERA COMPLETA.

La prima edizione delle opere di Schopenhauer è stata curata da Julius Frauenstädt: *Sämmtliche Werke*, 6 voll., Brockhaus, Leipzig 1873-74; 2ª ed., con integrazioni e correzioni 1877 (piú volte ristampata senza ulteriori modifiche sino al 1922). Pur non rispettando la successione degli scritti voluta dall'autore, essa si basa sulle ultime edizioni delle opere del filosofo e tiene conto delle aggiunte e delle modifiche che Schopenhauer aveva l'abitudine di registrare nelle proprie copie di lavoro. Il testo dell'edizione Frauenstädt è riprodotto anche in *Sämtliche Werke*, 6 voll., Bibliographische Anstalt, Berlin 1891 (che peraltro, secondo A. Hübscher, *Schopenhauer-Bibliographie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1981, p. 34, nota 86, non ha alcun valore autonomo). Le altre edizioni complessive significative sono le seguenti:

Werke, a cura di M Brasch, I. *Schriften zur Erkenntnislehre, Metaphysik und Naturphilosophie;* II. *Schriften zur Aesthetik, Ethik, Religionsphilosophie und Lebensweisheit*, Fock, Leipzig 1891, 1895⁴. Si tratta di un'edizione solo parziale, che riproduce il testo di Frauenstädt modernizzandone la grafia.

Sämtliche Werke in sechs Bänden, a cura di E. Griesebach, Reclam, Leipzig 1891. Pur segnalando numerosi errori contenuti nell'edizione Frauenstädt, non solo si basa ugualmente su di essa, come ha dimostrato G. F. Wagner, *Encyklopädisches Register zu Schopenhauer's Werken*, Braun, Karlsruhe i. Br. 1909, ma aggiunge ulteriori errori, che permangono anche nella 2ª ed. «riveduta e corretta» (1891-96); rimedia solo la 3ª ed., rivista da E. Bergmann (1921-1924), che tiene conto anche dell'edizione Deussen pubblicata nel frattempo.

Sämtliche Werke in zwölf Bänden, a cura di R. Steiner, Cotta, Stuttgart-Berlin 1894-96.

Sämtliche Werke in fünf Bänden [*Grossherzog Wilhelm Ernst-Ausgabe*], Insel Verlag, Leipzig 1905-10; segue il testo dell'edizione Griesebach. I voll. III, IV e V sono stati pubblicati dopo la morte di quest'ultimo e sono stati curati da M. Brahn (vol. III) e H. Henning (voll. IV e V).

Sämtliche Werke, a cura di P. Deussen, voll. I-VI, IX-XI e XIII-XVI, Piper, München 1911-42. A causa della guerra i voll. VII, VIII e XII non sono mai stati pubblicati. I voll. I e II danno il testo della terza edizione del *Mondo* e segnalano le varianti delle diverse edizioni. Dei primi 6 voll. esiste anche un'edizione elettronica su CD-rom, corredata da alcuni utili programmi di ricerca: *Schopenhauer im Kontext*, Karsten Worm - InfoSoftWare, Berlin 2003, ampliata e riedita nel 2008.

Sämtliche Werke, a cura di M. Frischeisen-Köhler, 8 voll., Weichert, Berlin 1913; nuova ed. 1921. Segue il testo dell'edizione Grisebach.

Sämtliche Werke, edizione storico-critica a cura di O. Weiß, voll. I-II, Hesse & Be-

cker, Leipzig 1919. Erano previsti dodici volumi, ma l'edizione si è interrotta con la pubblicazione dei primi due, dedicati a *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

Sämtliche Werke, edizione storico-critica a cura di A. Hübscher, 6 voll., Brockhaus, Leipzig 1937-41; Brockhaus, Wiesbaden 1946-50², 1972³ (nella terza edizione venne aggiunto un settimo volume contenente, fra l'altro, le varianti tra le edizioni di ultima mano e quelle precedenti); 4ª ed. [*Jubiläumausgabe*], riveduta da A. Hübscher, 7 voll., Brockhaus, Mannheim 1988.

Sämtliche Werke, testo critico e cura di W. Frhr. von Löhneysen, 5 voll., Cotta-Insel, Stuttgart - Frankfurt am Main 1960-65; 2ª ed. riveduta, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968; rist. senza modifiche in edizione tascabile, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1986.

Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bände, a cura di A. Hübscher, Diogenes Verlag, Zürich 1977, 1993⁵; nuova ed., 10 voll., Diogenes Verlag, Zürich 2007. Segue il testo dell'edizione storico-critica di Arthur Hübscher, con la cura editoriale della moglie Angelika e con grafia modernizzata.

Werke in fünf Bänden, a cura di L. Lütkehaus, 5 voll., Haffmans Verlag, Zürich 1988, 1994³. Lo stesso Lütkehaus ha curato anche *Die komplette Werkausgabe*, 6 voll., Zweitausendeins, Frankfurt am Main 2006 (il vol. VI è costituito da un *Beibuch zur Schopenhauer-Ausgabe* di quasi 400 pagine).

PRINCIPALI EDIZIONI DEL *MONDO COME VOLONTÀ E RAPPRESENTAZIONE*.

Oltre a quelle pubblicate quando Schopenhauer era ancora in vita, segnalo qui solo le edizioni complete e significative della *Welt* edite al di fuori delle edizioni dell'opera completa indicate nel paragrafo precedente. Per le edizioni parziali cfr. A. HÜBSCHER, *Schopenhauer-Bibliographie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1981, pp. 26-27.

Die Welt als Wille und Vorstellung. Vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der kantischen Philosophie enthält, Brockhaus, Leipzig 1819 (stampata però nel dicembre dell'anno precedente). Ne esiste una riproduzione in facsimile, corredata da un contributo critico di R. Malter (*Ein neues philosophisches System – neu im ganzen Sinn des Wortes)*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1987.

Die Welt als Wille und Vorstellung. Vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der kantischen Philosophie enthält, 2ª ed. riveduta e notevolmente ampliata, 2 voll., Brockhaus, Leipzig 1844.

Die Welt als Wille und Vorstellung. Vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der kantischen Philosophie enthält, 3ª ed. riveduta e ulteriormente ampliata, 2 voll., Brockhaus, Leipzig 1859.

Die Welt als Wille und Vorstellung, 4ª ed. riveduta, a cura di J. Frauenstädt, 2 voll., Brockhaus, Leipzig 1873, 1916¹⁰.

Die Welt als Wille und Vorstellung, a cura di H. Hirt, Hendel, Halle a. S. 1891; rist., priva del nome del curatore, Hendel, Halle a. S. 1924.

Die Welt als Wille und Vorstellung, a cura di H. Schmidt, Kröner, Leipzig 1912.

Die Welt als Wille und Vorstellung, a cura di L. Berndl, Georg Müller, München 1912-13. Propone il testo della 1ª ed. del 1819, segnalando in *Appendice* le varianti della terza.

Die Welt als Wille und Vorstellung, postfazione di E. Widhagen, Deutsche Buchgesellschaft, Berlin 1930.

Die Welt als Wille und Vorstellung, postfazione di H. Gerd Ingenkamp, 2 voll., Reclam, Stuttgart 1987.

Die Welt als Wille und Vorstellung, testo critico e cura di W. Frhr. von Löhneysen, 2 voll., Insel Verlag, Frankfurt am Main 1996.

Die Welt als Wille und Vorstellung, a cura di R. Toman, 2 voll., Könemann, Köln 1997, 2002.

PRINCIPALI EDIZIONI DEGLI ALTRI SCRITTI DI SCHOPENHAUER.

Anche in questo caso mi limito alle edizioni pubblicate quando Schopenhauer era ancora in vita e a quelle complete e significative uscite al di fuori delle edizioni dell'opera completa. Per le altre si vedano i repertori bibliografici citati piú avanti.

Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde:

Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung, Hof- Buch- und Kunsthandlung, Rudolstadt 1813.

Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung, 2ª ed. notevomente ampliata, Joh. Christ. Hermann'sche Buchhandlung F. E. Suchsland, Frankfurt am Main 1847.

Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung, 3ª ed. riveduta e ampliata, a cura di J. Frauenstädt, Brockhaus, Leipzig 1864, 1875⁴.

Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung, a cura di M. Landmann ed E. Tiesch, Felix Meiner, Hamburg 1957; 2ª ed. riveduta 1970. Mette a confronto la prima e la seconda edizione, seguendo nel testo l'edizione Hübscher.

Über das Sehn und die Farben:

Über das Sehn und die Farben. Eine Abhandlung, Johann Friedrich Hartknoch, Leipzig 1816.

Über das Sehn und die Farben. Eine Abhandlung, 2ª ed. riveduta e ampliata, Johann Friedrich Hartknoch, Leipzig 1854.

Über das Sehn und die Farben. *Eine Abhandlung*, 3ª ed. riveduta e ampliata, a cura di J. Frauenstädt, Brockhaus, Leipzig 1870, 1908⁴.

Commentatio undecima exponens Theoriam Colorum:

Commentatio undecima exponens Theoriam Colorum Physiologicam eandemque Primariam, auctore Arthurio Schopenhauerio Berolinesi, in «Scriptores ophthalmologici minores», Volumen tertium, edidit Justus Radius, Sumtibus Leop. Vossii, Lipsiae MDCCCXXX, pp. 1-56.

Declamatio:

Declamatio in laudem philosophiae, Lateinische Einführungsrede zu den Vorlesungen, gehalten an der Universität Berlin, übersetzt und erstmals hrsg. von Arthur Hübscher [Prolusione in latino alle lezioni pronunciata all'Università di Berlino, traduzione e cura di Arthur Hübscher], in SJ, XXXII, 1945-48, pp. 3-14.

Über den Willen in der Natur:

Über den Willen in der Natur. Eine Erörterung der Bestätigugen, welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat, Siegmund Schmerber, Frankfurt am Main 1836.

Über den Willen in der Natur, 2ª ed. riveduta e ampliata, Joh. Christ. Hermann'sche Buchhandlung, F. E. Suchsland, Frankfurt am Main 1854.

Über den Willen in der Natur, 3ª ed. riveduta e ampliata, a cura di J. Frauenstädt, Brockhaus, Leipzig 1867, 1908⁶.

Die beiden Grundprobleme der Ethik:

Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften, I. *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (gekrönt von der Königl. Norwegischen Societät der Wissenschaftesn, zu Drontheim, am 26. Januar 1839 [pp. 1-100]) [premiata dalla Reale Società Norvegese delle Scienze, Trondheim, 26 gennaio 1839]; II. *Über das Fundament der Moral* (nicht gekrönt von der Königl. Dänischen Societät der Wissenschaften, zu Kopenhagen, den 30. Januar 1840 [pp. 101-280, con il titolo *Über die Grundlage der Moral*]) [non premiata dalla Reale Società Norvegese delle Scienze, Copenhagen, 30 gennaio 1840], Joh. Christ. Hermann'sche Buchhandlung, F. E. Suchsland, Frankfurt am Main 1841.

Die beiden Grundprobleme der Ethik, 2ª ed. riveduta e ampliata, Brockhaus, Leipzig 1860, 1908⁵.

Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften, a cura di Ch. Hermann, Deutsche Buch-Gemeinschaft, Berlin 1924.

Preisschrift über die Freiheit des menschlichen Willens, a cura di H. Ebeling, Felix Meiner, Hamburg 1978.

Preisschrift über die Grundlage der Moral, a cura di H. Ebeling, Felix Meiner, Hamburg 1979.

Über die Freiheit des menschlichn Willens - Über die Grundlage der Moral. Die beiden Grundprobleme der Ethik, a cura di Ph. Theisonn, Kröner Verlag, Stuttgart 2013.

Parerga und Paralipomena:

Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften, 2 voll., Hayn, Berlin 1851.

Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften, 2ª ed. riveduta e notevolmente ampliata, a cura di J. Frauenstädt, 2 voll., Hayn, Berlin 1862; 3ª ed. Brockhaus, Leipzig 1874, 1908⁸.

Handschriftliche Nachlaß:

Edizioni complessive.

Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Linder und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke, a cura di J. Frauenstädt, Hayn, Berlin 1863.

Arthur Schopenhauer's handschriftlicher Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente, a cura di J. Frauenstädt, F. A. Brockhaus, Leipzig 1864. Suddivide tematicamente i materiali, senza rispettarne la successione cronologica.

Arthur Schopenhauer. Neues von ihm und über ihn, a cura di D. Asher, Duncker, Berlin 1871.

Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß, a cura di E. Griesebach, 4 voll., Reclam, Leipzig 1891-93; 2ª ed. riveduta e corretta 1895-1901; 3ª ed., riveduta da Ernst Bergmann, 1926-31.

Sämtliche Werke, a cura di P. Deussen, vol. XI, a cura di E. Hochstetter, Piper Verlag, München 1916. Raccoglie, annotandoli, i pensieri precedenti la pubblicazione del *Mondo*.

Philosophische Aphorismen. Aus dem handschriftlicher Nachlass gesammelt sowie als Grundriss seiner Weltanschauung, a cura di O. Weiss, Insel Verlag, Leipzig 1924.

Sämtliche Werke, a cura di P. Deussen, vol. XIII, a cura di R. Gruber, Piper Verlag, München 1926. Propone il testo della copia di lavoro degli scritti kantiani e delle annotazioni di Schopenhauer.

Der junge Schopenhauer. Aphorismen und Tagebuchblätter, a cura di A. Hübscher, Piper Verlag, München 1938.

Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden, a cura di A. Hübscher, 5 voll., Verlag Waldemar Kramer, Frankfurt am Main 1966-75; rist. in edizione tascabile, 5 voll. in 6 tomi, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1985. È l'edizione piú completa disponibile, sebbene non sia rigorosamente integrale: il curatore, nella prefazione al primo tomo del quarto volume, spiega come difficoltà finanziarie lo abbiano costretto a limitare il contenuto; mancano infatti brani passati nelle opere edite o alla lettera o con variazioni giudicate ininfluenti, oltre alle citazioni e agli estratti da opere di altri autori.

Lezioni.

Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß. Philosophische Vorlesungen, a cura di F. Mockrauer, 2 voll., Piper Verlag, München 1913 [sono i voll. IX e X delle *Sämtliche Werke* dirette da Deussen].

Philosophische Vorlesungen. Aus dem handschriftlichen Nachlaß, edizione completa in quattro volumi a cura di V. Spierling, Piper Verlag, München-Zürich 1984-1986 [I. *Theorie des gesamte Vorstellens, Denkens und Erkenners*; II. *Metaphysik der Natur*; III. *Metaphysik des Schönen*; IV *Metaphysik der Sitten*].

L'«Oráculo manual» di Gracián.

Baltasar Gracián's Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit. Aus dessem werken gezogen von Don Vincencio Juan de Lastanosa, und aus dem spanischen Original treu und sorgfältig übersetzt von Arthur Schopenhauer [tratto dall'opera pubblicata da Don Vincencio Juan de Lastanosa, fedelmente e accuratamente tradotto dall'originale spagnolo da Arthur Schopenhauer], Brockhaus, Leipzig 1862, 1871², 1877³. Dello scritto sono state pubblicate negli anni numerosissime edizioni; di riferimento è quella curata da A. Hübscher, Reclam, Stuttgart 1953; nuova ed. 1968.

Varie.

Kritzeleien, a cura di A. Estermann e K. Riha, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1987. Raccoglie le annotazioni scritte da Schopenhauer a margine dei suoi libri.

Kleines Schopenhauer-Brevier. Gedanken aus d. handschriftl. Nachlass. usw. Und Nachw, a cura di R. Malter, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1987.

Briefe:

Brief an Karl Rosenkranz die «Kritik der reinen Vernunft» betreffend, in I. KANT, *Sämmtliche Werke*, a cura di K. Rosenkranz e F. W. Schubert, Voss, Leipzig 1838, vol. II, pp. XI-XIV.

Die Briefe Arthur Schopenhauers, a cura di E. Griesbach, in *Edita et Inedita Schopenhaueriana*, Brockhaus, Leipzig 1888.

Schopenhauer-Briefe. Sammlung meist ungedruckter oder schwer zugänglicher Briefe von, an und über Schopenhauer, mit Anmerkungen und biographischen Analekten, a cura di L. Schemann, Brockhaus, Leipzig 1893.

Schopenhauers Briefe an Becker, Frauenstädt, von Doss, Lindner und Asher; sowie andere, bisher noch nicht gesammelte Briefe aus den Jahren 1813-1860, a cura di E. Grisebach, Reclam, Leipzig 1894; 2ª ed. riveduta 1895; 3ª ed. riveduta 1908.

Schopenhauer und Brockhaus. Zur Zeitgeschichte der «Welt als Wille und Vorstellung». Ein Briefwechsel, a cura di C. Gebhardt, Brockhaus, Leipzig 1926; nuova ed., con immagini e documenti dello Schopenhauer-Archiv, Severus Verlag, Hamburg 2013.

Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers, 3 voll., Piper Verlag, München 1929-42: I (1799-1849), a cura di C. Gebhardt, 1929; II (1849-69), a cura di A. Hübscher, 1933; III (Nachträge, Anmerkungen [postille e annotazioni]), a cura di

A. Hübscher, 1942 [si tratta dei voll. XIV-XVI dell'edizione Deussen delle *Sämtliche Werke*].
Gesammelte Briefe, a cura di A. Hübscher, Bouvier-Grundmann, Bonn 1978; 2ª ed. riveduta e ampliata, Bouvier Verlag, Bonn 1987. Si tratta dell'edizione piú affidabile e completa attualmente disponibile.
Der Briefwechsel mit Goethe und andere Dokumente zur Fabenlehre, a cura di L. Lütkehaus, Haffmans, Zürich 1992.
Die Schopenhauers: der Familien-Briefwechsel von Adele, Arthur, Heinrich Floris und Johanna Schopenhauer, a cura di L. Lütkehaus, Haffmans Verlag, Zürich 1991; poi Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1998 [trad. it. di I. Harbeck, *La famiglia Schopenhauer. Carteggio tra Adele, Arthur, Heinrich Floris e Johanna Schopenhauer*, Sellerio, Palermo 1995].
Das Buch als Wille und Vorstellung. Arthur Schopenhauers Briefwechsel mit Friedrich Arnold Brockhaus, a cura di L. Lütkehaus, Beck, München 1996.

Gespräche («Colloqui»):
Gespräche und Selbstgespräche nach der Handschrift «Eis eautón», a cura di E. Grisebach, Hofmann, Berlin 1898; 2ª ed. notevolmente ampliata, *Gespräche und Selbstgespräche. Schopenhauer und seine ersten Anhänger Becker, Frauenstädt, von Doss, von Hornstein, und Bähr*, Hofmann, Berlin 1902.
Schopenhauers Gespräche, a cura di A. Hübscher, in SJ, XX, 1933, pp. 1-418. Poi integrato da *Unbekannte Gespräche mit Schopenhauer*, a cura di A. Hübscher, ivi, XXVI, 1939, pp. 303-29.
Gespräche, nuova ed. notevolmente accresciuta, a cura di A. Hübscher, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1971.

Diari e scritti autobiografici:
Journal einer Reise von Hamburg nach Carlsbad und von dort nach Prag. Rückreise nach Hamburg, dal 16 luglio 1800 al 17 ottobre 1800, in appendice a W. VON GWINNER, *Arthur Schopenhauer aus persönlichen Umgang dargestellt*, revisione critica a cura di Ch. von Gwinner, Brockhaus, Leipzig 1922.
Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804, dal 3 maggio 1803 al 25 agosto 1804, a cura di Ch. von Gwinner, Brockhaus, Leipzig 1923.
An den Dekan der Philosophischen Fakultät in Jena, 24 settembre 1813, in *Gesammelte Briefe* cit., nr. 10, pp. 4-5.
Vitae curriculum Arthurii Schopenhaueri Phil. Doct., Anlage zum Schreiben an die Philosophische Fakultät der K. Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin [allegato alla lettera inviata alla facoltà di Filosofia dell'Università K. Friedrich-Wilhelm di Berlino, 31 dicembre 1819], 31 dicembre 1819, in *Gesammelte Briefe* cit., n. 56, pp. 47-55.
To the author of Damiron's Analysis, 21 dicembre 1829, *ibid.*, n. 115, pp. 117-22.
An Anthime Grégoire de Blésimaire, 10 dicembre 1836, *ibid.*, n. 152, pp. 156-59.
An Johann Eduard Erdmann, Biographische Notizen, 9 aprile 1851, *ibid.*, n. 251, pp. 260-62.
Notizen über mein Leben, an die Redaktion von *Meyer's Konversationslexicon*, 28 maggio 1851, *ibid.*, n. 253, p. 263.
Εἰς ἑαυτόν, von Wilhelm Gwinner in seiner Biographie (Leipzig 1862) genutztes, dann vernichtetes, z. T. autobiographisches Manuskript, rekonstruiert [manoscritto autobiografico utilizzato da Wilhelm Gwinner nella sua biografia di Schopenhauer (Leipzig 1862) e poi distrutto, ricostruito in] *Der Handschriftlichen Nachlass*, Kramer, Frankfurt am Main 1966-75; poi Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1985, vol. IV, tomo II, pp. 106-29 e 288-306.

Schopenhauer Anekdotenbüchlein, a cura di A. Hübscher, Rohrfederzeichn von Ferry Ahrlé, Kramer, Frankfurt am Main 1981.
Die Reisetagebücher – Journal einer Reise von Hamburg nach Carlsbad, und von dort nach Prag; Rüchreise nach Hamburg. Anno 1800 / Reisetagebücher aus den Jahren 1803-1804, a cura di L. Lütkehaus, Frankfurter Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1988.

ICONOGRAFIA.

Carl Gebhardt, *Schopenhauer-Bilder. Grundlangen einer Ikonographie*, Frankfurt am Main, Josef Baer, 1913.
Arthur Hübscher, *Schopenhauer-Bildnisse. Eine Ikonographie*, Kramer, Frankfurt am Main 1968.

Principali traduzioni del «Mondo».

TRADUZIONI ITALIANE INTEGRALI.

Il mondo come volontà e rappresentazione, a cura di N. Palanga, prefazione di B. Varisco, Bartelli & Verando, Perugia 1913. Traduce solo il primo volume, privo delle *Prefazioni* e della *Critica della filosofia kantiana*, la cui traduzione è annunciata come imminente, insieme ai *Supplementi*, nella quarta di copertina.
Il mondo come volontà e rappresentazione, a cura di P. Savj Lopez, 2 voll., Laterza, Bari 1914-16 (senza la *Critica della filosofia kantiana* e senza i *Supplementi*). 2ª ed. del solo primo tomo, 1920; 3ª ed., con l'aggiunta della *Critica della filosofia kantiana* e dei *Supplementi* (l'una e gli altri nella trad. it. di G. De Lorenzo), 1928-30. Nuova ed., con introduzione di Cesare Vasoli, 1968; quest'ultima edizione è stata varie volte riedita in forma integrale fino al 1986; le successive edizioni, sino alla 15ª del 2011, riguardano solo il *Mondo* e non i *Supplementi*, dei quali è disponibile, dal 1999, la ristampa a richiesta presso l'editrice Lampi di Stampa.
Il mondo come volontà e rappresentazione, traduzione, introduzione e note di R. Manfredi (libri I, II, III) e C. Mazzantini (libro IV), 4 voll., Paravia, Torino 1939-49. Nel 1939 uscí la traduzione, peraltro parziale, del libro IV, che ebbe una seconda edizione nel 1950; nel 1946 quella del III, che ebbe una ristampa nel 1951; nel 1947 quella del I; nel 1949 quella del II.
Il mondo come volontà e rappresentazione, trad. it. di N. Palanga, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1969. Ripropone, con pochi ritocchi, la traduzione del 1913 e aggiunge le *Prefazioni* dell'Autore alle tre edizioni dell'opera, tradotte «a cura della Redazione»; continuano a mancare la *Critica della filosofia kantiana* e i *Supplementi*; viene inoltre soppressa la prefazione di Varisco. Nuova ed., questa volta con la *Critica della filosofia kantiana* tradotta da Riconda, ma ancora senza i *Supplementi*, 1982; nuova ed. identica, ma in altra collana, 1991 (varie volte ristampata).
Il mondo come volontà e rappresentazione, a cura di A. Vigliani, con introduzione di G. Vattimo, Mondadori, Milano 1989, 2007[8]. Propone il *Mondo* nella trad. it. di N. Palanga riveduta da A. Vigliani, la *Critica della filosofia kantiana* nella trad. it. di G. Riconda, i *Supplementi* in quella di A. Vigliani.

Il mondo come volontà e rappresentazione, a cura di S. Giametta, 2 voll., Rizzoli, Milano 2002 (ristampa 2003 e 2009).

Il mondo come volontà e rappresentazione, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano 2006. È la stessa traduzione pubblicata nel 2002 da Rizzoli, integrata però dal testo originale a fronte.

Il mondo come volontà e rappresentazione, a cura di G. C. Giani, con introduzione di M. D'Abbiero, Newton Compton, Roma 2011 (senza i *Supplementi*).

PRINCIPALI TRADUZIONI DEL *MONDO* IN ALTRE LINGUE.

Inglese.

The World as Will and Idea, trad. di R. Burdon Haldane e J. Kemp, Trübner, 3 voll., London 1883-86. 2ª ed. Routledge & Kegan Paul, London 1957 e 1964; ristampa, Kessinger Publishing, Whitefish (Mont.) 2006-2007. Questa traduzione, pur essendo a suo modo un “classico” ed essendo stata varie volte ristampata, contiene numerose inesattezze e omissioni (ne sono state rilevate circa un migliaio!); si veda in proposito la recensione pubblicata da E. F. J. Payne in SJ, XXXIII (1949-50), pp. 98-102, che fornisce anche una tavola delle sviste piú significative.

The World as Will and Representation, trad. di Eric F. J. Payne, 2 voll., The Falcon's Wing Press, Indian Hills (Col.) 1958; poi, con alcune correzioni, 2 voll., Dover Publications Inc., New York 1966 (varie volte ristampata).

The World as Will and Presentation, a cura di R. Aquila e D. Carus, 2 voll., Longman, London 2007-2008. Si tratta di una traduzione pregevole, corredata di apparati didattici e pensata allo scopo di rendere maggiormente accessibile e comprensibile il testo anche al lettore non specialista.

The World as Will and Representation, vol. I, trad. e cura di J. Norman, A. Welcham e Ch. Janaway, con introduzione di Ch. Janaway, Cambridge University Press, Cambridge 2010 («The Cambridge edition of the works of Schopenhauer»). È prevista anche la traduzione dei *Supplementi*).

Francese.

Le monde comme volonté et comme représentation, trad. di J. A. Cantacuzène, 2 voll., Brockhaus-Didier, Leipzig-Paris 1886.

Le monde comme volonté et comme représentation, trad. di A. Burdeau, 3 voll., Alcan, Paris 1888-90. Nuova ed. riveduta e corretta da R. Roos, Puf, Paris 1966. Poi, in altra collana, 2003; 2004², 2013.

Le monde comme volonté et comme représentation, trad. di Ch. Sommer (che ha anche diretto il gruppo di lavoro), V. Stanek e M. Dautrey, commentata da V. Stanek, U. Batini e Ch. Sommer, 2 voll., Gallimard, Paris 2009. (uno per il *Mondo* e uno per i *Supplementi*, entrambi corredati di ampio commento).

Spagnolo.

El mundo como voluntad y representación, trad. di A. Zozaya ed E. González-Blanco, 3 voll., La España Moderna, Madrid 1896-1902.

El mundo como voluntad y representación, trad. di E. Ovejero y Maury, 3 voll., Aguilar, Madrid 1928 (solo il primo volume, senza la *Critica della filosofia kantiana*); 2ª ed. Aguilar, Buenos Aires 1960; 3ª ed., in volume unico, Ed. Porrua, México 1983; 2009⁹.

El mundo como voluntad y representación, trad. di E. Ovejero y Maury, 2 voll., Ed. Losada, Buenos Aires 2008.

El mundo como voluntad y representación, traduzione, introduzione e note di R. R. Aramayo, Barcelona, 2 voll., Círculo de lectores – Madrid, Fondo de cultura economica de España, 2003; poi Madrid, Alianza Editorial, 2010 (rist. 2013).

El mundo como voluntad y representación, trad., introduzione e note di P. López de Santa María, Editorial Trotta, Madrid 2003-2004; 2 voll., 2009³.

El mundo como voluntad y representación, trad. di R.-J. Diaz Fernández e M. Armas Concepción, riveduta da J. Chamorro Mielke, Akal, Tres cantos (Madrid) 2005.

Ceco.

Svět jako vůle a představa, trad. di M. Váňa, 2 voll., Nová tiskárna, Pelhřimov 1997-98.

Danese.

Verden som vilje og forestilling, trad. e cura di S. R. Fauth, con la collaborazione di I. W. Holm, F. Stjernfelt, F. Tygstrup, Gyldendal, Copenhagen 2005 (solo il primo volume).

Ebraico.

hā-Ôlām ke-rā.sôn û-ke-dîmmûy, trad. e cura di Y. Ha'uben, Golan, Tel Aviv 2003 (solo il primo volume).

Giapponese.

Ishi to Genshiki to-shiteno-Sekai, trad. di M. Anesaki, 2 voll., Hakubur-kan, Tokyo 1910-12; nuova ed. riveduta in 6 tomi, Kaizô-sha, Tokyo 1941-43; nuova ed. riveduta in 4 tomi, 1948-49.

Ishi-to-Hyôshô-toshite no-Sekai, trad. di N. Saitô, M. Sasaya, Y. Yamazaki, H. Katô e Y. Kayano (vol. I); di T. Hioya, T. Iwanami, M. Iijima e J. Arita, 6 voll., Hakusui-sha, Tokyo 1972-74. Corrispondono ai volumi II-VII delle *Zenshû* («Opere») di Schopenhauer pubblicate in 15 voll. fra il 1972 e il 1975.

Ishi to hyôshô toshote no sekai, trad. e cura di N. Mikiji, Chûô Kôron-sha, Tokyo 1975 (solo il primo volume).

Lituano.

Pasaulis kaip valia ir vaizdinys, trad. e cura di A. Silogersi, Pradai, Vilnius 1995 (solo il primo volume).

Olandese.

De wereld als wil en voorstelling, trad. di H. Driessen, con introduzione di P. de Martelaere, 2 voll., Wereldbibliotheek, Amsterdam 1997; 1999².

Polacco.

Świat jako wola i przedstawienie, trad. e cura di J. Garewicz, 2 voll., Wydawn. Naukowe PWN, Varsavia 1994-95.

Portoghese.

O mundo como vontade e representaçâo, trad. di M. F. Sá Correja, Rés, Porto 1987 (solo il primo volume).

O mundo como vontade e como representaçâo, trad. di J. Barboza, Unesp, São Paulo 2005.

Russo.

Mir kak voljia i predstavlenie, trad. di A. Feta, a cura di N. N. Straxova, Tip. M. M. Stasjulevića, San Pietroburgo 1881 (solo il primo volume, senza la *Critica della filosofia kantiana*); 3ª ed. Moskvá 1892; 4ª ed. Moskvá 1898.

Mir kak voljia i predstavlenie, dal′nejšja dokazatal′stva osnovnyx položenij pessimističeskoj doktriny, trad. di N. M. Sokolova, M. V. Papov, 2 voll., San Pietroburgo 1892.

Mir kak voljia i predstavlenie. Kritika Kantovskoj filosofii, a cura di F. Černigovca, San Pietroburgo 1897 (comprende anche la *Critica della filosofia kantiana*).
Mir kak voljia i predstavlenie, trad. di J. Ajxenval´da, San Pietroburgo 1903.
Mir kak voljia i predstavlenie, trad. e commento di I. S. Narski e B. V. Meerovskij, 2 voll., Izdat. Nauka, Moskvá 1993.
Mir kak voljia i predstavlenie, trad. dal tedesco, 2 voll., Popuri, Minsk 1998.
Mir kak voljia i predstavlenie, trad. di U. Eichenwald, Th. Zernigovets, V. Kresin, Literatura, Minsk 1998. Il volume propone anche la traduzione di aforismi e massime del filosofo.
Mir kak voljia i predstavlenie, trad. di J. Eichenwald; commentario scientifico di A. A. Canyševa, Terra-Isdat. Respublika, Moskvá 1999 (è il primo volume delle «Opere complete in sei volumi»).

Svedese.
Världen som vilja och föreställning, trad. di E. Sköld, Bonnier, Stockholm 1916; riproduzione in facsimile, Nya Doxa, Nora 1992 (solo il primo volume).

PRINCIPALI TRADUZIONI ITALIANE DEGLI ALTRI SCRITTI DI SCHOPENHAUER.

Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente:
Intorno alla quadruplice radice del principio della ragione sufficiente. Dissertazione filosofica, trad. it. di A. Corazzi, Reggio Emilia 1898.
La quadruplice radice del principio di ragione sufficiente, trad. di E. Amendola Kuhn, Carabba, Lanciano 1919 (ristampa anastatica 2009). Nuova ed. riveduta, Boringhieri, Torino 1959. Traduce l'edizione 1847, anche se viene presentata come una traduzione della prima edizione dell'opera.
La quadruplice radice del principio di ragione sufficiente [1813], trad. di A. Vigorelli, Guerini e Associati, Milano 1990.
Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente [1847], trad. di S. Giametta, Rizzoli, Milano 1995; 2013^{3}.

La vista e i colori:
La vista e i colori e Carteggio con Goethe, trad. di M. Montinari, Boringhieri, Torino 1959; poi Studio Editoriale, Milano 1988; infine Abscondita, Milano 2002 (rist. 2013).

La volontà nella natura:
La volontà nella natura. Esposizione delle conferme che la filosofia dell'Autore ha trovato nelle scienze empiriche dopo la sua apparizione, prima trad. di G. Seregni, Athena, Milano 1927.
La volontà nella natura, trad. di I. Vecchiotti, Laterza, Bari 1973; rist. 1981; poi, in altra collana, 2000 (2002^{2}).
Sulla volontà nella natura, a cura di S. Giametta, Rizzoli, Milano 2010.

I due problemi fondamentali dell'etica:
I due problemi fondamentali dell'etica, introduzione, trad. e note di G. Faggin, Boringhieri, Torino 1961.
I due problemi fondamentali dell'etica, trad. di P. Malberti, EffeElle, Cento 2007.
I due problemi fondamentali dell'etica, introduzione, trad. e note di S. Giametta, Mondadori, Milano 2008.

La libertà del volere:
Saggio sul libero arbitrio, trad. dall'originale tedesco con prefazione dell'avv. G. Ribera, Tipografia Ribera, Messina s.d.

Saggio sul libero arbitrio, versione (incompleta: manca l'intero cap. IV) di M. Cerati, Sonzogno, Milano 1908.
La libertà del volere umano, trad. di E. Pocar, Laterza, Bari 1970. Nuova ed. con introduzione di C. Vasoli, 1981, 1988, 2004 (2011^{2}).
La libertà del volere umano, trad. di V. Morfino e M. Vanzulli, a cura di C. Calabi, Bruno Mondadori, Milano 1998.

Il fondamento della morale:
Il fondamento della morale, trad. dall'originale di A. Turazza, commento a cura di M. Goretti, Le Monnier, Firenze 1962.
Il fondamento della morale, trad. di E. Pocar, Laterza, Bari 1970. Nuova ed. con introduzione di C. Vasoli, 1981, 1991, 2005 (2011^{2}).

Parerga e paralipomena.
Parerga e Paralipomena, a cura di G. Colli (tomo I), M. Montinari (tomo II, capp. I-XIV) ed E. Amendola Kuhn (tomo II, capp. XV-XXXI), Boringhieri, Torino 1963. Questa traduzione è stata poi riproposta per le cure di G. Colli (tomo I) e M. Carpitella (tomo II), Adelphi, Milano 1981-83; nuova ed. riveduta, 2 voll., in altra collana, 1999 (varie volte ristampata).

Lascito manoscritto, colloqui, diari, ecc..
Traduzioni complessive del *Nachlass*:
Presso l'editore Adelphi, inizialmente sotto la direzione di Franco Volpi, è in corso la pubblicazione in versione italiana dell'edizione completa degli *Scritti postumi* di Schopenhauer (Milano 1996 sgg.), che non si limita a tradurre il materiale a suo tempo pubblicato da Arthur Hübscher, ma lo completa a partire da un nuovo, capillare esame complessivo delle carte schopenhaueriane. Il piano dell'edizione è il seguente:
vol. I: *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, a cura di S. Barbera, 1996.
vol. II: *Confronti critici (1809-1818)* (in preparazione).
vol. III: *I manoscritti berlinesi (1818-1830)*, a cura di G. Gurisatti, 2004.
vol. IV: *Lezioni berlinesi (1820-1821)*, comprendenti: 1) «Teoria dell'intero rappresentare, pensare e conoscere»; 2) «Metafisica della Natura»; 3) «Metafisica del Bello; 4) «Metafisica dei costumi» (in preparazione).
vol. V: *I manoscritti rilegati (1830-1852)* (in preparazione).
vol. VI: *I manoscritti senili. Glosse - La biblioteca di Schopenhauer* (in preparazione).
Traduzioni parziali del *Nachlass*.
L'arte di ottenere ragione esposta in 38 stratagemmi, trad. di N. Curcio e F. Volpi, a cura e con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991 (2010^{35}).
L'arte di ottenere ragione, trad. di R. M. Beitat, La Spiga, Vimercate 1993.
L'arte di essere felici esposta in 50 massime, trad. di G. Gurisatti, a cura e con un saggio di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1997 (30ª ed., ivi, 2012).
L'arte di farsi rispettare esposta in 14 massime, ovvero Trattato sull'onore, trad. di G. Gurisatti, a cura e con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998 (2007^{23}).
L'arte di insultare, a cura e con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano 1999 (2010^{19}).
La dottrina dell'idea. Dai «Frammenti giovanili» al «Mondo», trad., introduzione e commento di E. Mirri, Armando Editore, Roma 1999.
L'arte di trattare le donne, a cura e con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000 (2009^{15}).
Il primato della volontà, a cura e con un saggio di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002 (2008^{6}).

L'arte di conoscere se stessi, ovvero Eis heautón, a cura e con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003 (2008[13]).
L'arte di invecchiare, a cura e con un saggio di F. Volpi, trad. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2006 (2012[4]).
Il mio Oriente, a cura e con un saggio di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2007.
L'arte di ottenere ragione, introduzione e trad. di G. C. Ciani, Newton Compton, Roma 2013.

Lezioni berlinesi:
Metafisica della natura, trad. di I. Volpicelli, Laterza, Roma-Bari 1993; 2007[2] (traduce il vol. II delle *Vorlesungen*).
Metafisica dei costumi, trad. di M. G. Franch, SE, Milano 2008 (traduce il vol. IV delle *Vorlesungen)*.

Taccuini e diari di viaggio:
Taccuino 1822-1824. Viaggio in Italia, trad. di G. Gabrielli, prefazione di G. De Lorenzo, Ricciardi, Napoli 1925.
Taccuino. Appunti di un viaggio italiano 1822-24, trad. a cura di A. Landolfi, Angelo Signorelli Editore, Roma 1992; poi, col titolo *Taccuino italiano*, Passigli, Firenze 2000.
Diario di viaggio, trad. a cura di S. Coscia, Armando, Roma 1997.

Colloqui:
Colloqui. Il filosofo che ride, trad. di A. Verrecchia, Rizzoli, Milano 1982; nuova ed. 1995; 2000[2].

Epistolario:
J. SCHOPENHAUER, *Caro Arthur*, trad. e cura di E. Lima, La Luna, Palermo 1989.
La famiglia Schopenhauer. Carteggio tra Adele, Arthur, Heinrich Floris e Johanna Schopenhauer, a cura di K. Lütkehaus, trad. di I. Harbeck, Sellerio, Palermo 1995.

Altro:
G. E. SCHULZE, *Vorlesung über Metaphysik nach der Nachschrift von Arthur Schopenhauer – Corso di Metafisica secondo il manoscritto di Arthur Schopenhauer (1810-1811)*, testo tedesco a cura di N. De Cian e J. Stollberg, introduzione, trad. e apparati a cura di N. De Cian, Quaderni di Verifiche, Trento 2009.

2. La critica.

Repertori bibliografici e strumenti di ricerca.

L'opera di riferimento è la *Schopenhauer-Bibliographie* di Arthur Hübscher (Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1981) che registra 2395 titoli e include l'elenco di tutti gli scritti di Schopenhauer pubblicati in originale e in traduzione sino al 1981. Va integrata con due lavori piú recenti: J. AUL, *Schopenhauer-Bibliographie*, prefazione di M. Ruffing, Almelo 1996; Mikrofiche-Ausgabe, Hänsel-Hohenhausen, Frankfurt am Main - Englesbach - St. Peter Port 1996, che raccoglie oltre 2700 titoli; D. E. CARTWRIGHT ed E. VON DER LUFT, *Bibliographies-Literaturverzeichnisse*, in *Schopenhauer: New Essays in Honor of his 200th Birthday*, a cura di E. von der Luft, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 1988, pp. 327-404, che comprende una cronologia completa degli scritti di Schopenhauer pubblicati dal 1813 al 1988 e un'ampia bibliografia critica.

Strumento indispensabile per lo studioso è l'annuario della Schopenhauer-Gesellschaft (una delle piú vaste associazioni al mondo dedicate a un singolo pensatore): «Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft», voll. I-XXXI, 1912-44; poi «Schopenhauer-Jahrbuch», voll. XXXII sgg., 1945/48 sgg. (dal 1991 lo pubblica l'editrice Königshausen & Neumann di Würzburg). Fondata a Kiel nel 1911 da Paul Deussen, la Schopenhauer-Gesellschaft ha sede oggi a Francoforte sul Meno; su di essa cfr. A. HANSERT, *Schopenhauer im 20. Jahrhundert. Geschichte der Schopenhauer-Gesellschaft*, Bohelau Verlag, Wien-Köln-Weimar 2010; F. CIRACÍ, *In lotta per Schopenhauer. La «Schopenhauer-Gesellschaft» fra ricerca filosofica e manipolazione ideologica (1911-1948)*, Pensa Multimedia, Lecce 2010. L'annuario, fondato anch'esso da Paul Deussen, è stato diretto negli anni da alcuni tra gli studiosi piú autorevoli del pensiero schopenhaueriano: mi limito qui a segnalare la lunga direzione di Arthur Hübscher (1937-83) e il nome dell'attuale direttore, Matthias Koßler. Oltre a proporre rilevanti studi critici in varie lingue, l'annuario fornisce aggiornamenti sistematici della letteratura primaria e secondaria e recensisce con ampiezza le pubblicazioni piú significative. Per orientarsi nel mare dei primi sessanta numeri dello «Jahrbuch» è utile il lavoro di F. ZIMBRICH, *Generalregister zu den Schopenhauer-Jahrbüchern Jg. 1-60 (1912-1979)*, Kramer, Frankfurt am Main 1981. «Jahrbuch» e Gesellschaft sono presenti anche in Rete (http://www.schopenhauer.de/), dove si può consultare anche l'indice completo dello «Jahrbuch» (http://www.schopenhauer.philosophie.uni-mainz.de/e-yearbook.htm).

In Italia è attivo da alcuni anni il Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento. Presieduto da Domenico M. Fazio, annovera nel comitato scientifico molti tra i maggiori studiosi di Schopenhauer a livello internazionale e pubblica dal 2007 la collana «Schopenhaueriana», diretta, oltre che dallo stesso Fazio, da Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus. Nel 2011 a Lecce, presso la medesima università, si è costituita la sezione italiana della Schopenhauer-Gesellschaft, presieduta anch'essa da Domenico M. Fazio, segnale significativo della vivacità degli studi schopenhaueriani nel nostro Paese (si pensi che nel mondo vi sono attualmente solo altre tre sezioni distaccate della Schopenhauer-Gesellschaft, in America, in Brasile e in India).

Vanno menzionate anche le «Schopenhauer-Studien», rivista della Internationale Schopenhauer-Vereinigung (Hamburg - New York) diretta da Wolfgang Schirmacher, che presiede anche l'associazione (questo l'indirizzo web: http://www.schopenhauervereinigung.com/about/). Della rivista sono usciti sei numeri in 5 voll. (Passagen Verlag, Wien 1988-95): 1-2: *Schopenhauer's Aktualität: Ein Philosoph wird neu gelesen* (1988). 3: *Schopenhauer in der Postmoderne* (1989). 4: *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst* (1991). 5: *Ethik und Vernunft: Schopenhauer in Unserer Zeit* (1995). 6: *Philosophy of Culture. Schopenhauer and Tradition – Kulturphilosophie. Schopenhauer und die Tradition* (Atropos Press, New York - Dresden 2008).

Dal 2012 tre università brasiliane (San Paolo, Rio de Janeiro e Paraná) si sono consorziate e hanno avviato la pubblicazione di «Voluntas», una nuova rivista on-line dedicata al pensiero di Schopenhauer (http://www.revistavoluntas.org/current-issue.html).

Va poi segnalato lo Schopenhauer-Archiv della Goethe Universität di Frankfurt am Main (http://www.ub.uni-frankfurt.de/archive/schop.html), fondato nel 1921 come sezione della Biblioteca di quella università. Vi si conservano manoscritti, lettere e altri documenti relativi alla vita e al pensiero di Schopenhauer, tra cui una copia dei manoscritti che si trovano presso la Staatsbibliothek Stiftung

Preussischer Kulturbesitz di Berlino e il trenta per cento circa della biblioteca personale del filosofo, oltre a dipinti, disegni, fotografie, sculture. Vi si trovano anche le carte di Arthur Hübscher, che piú di ogni altro ha dedicato la sua vita di studioso al filosofo di Danzica. Il materiale dell'archivio è stato catalogato in un volume dattiloscritto cosí articolato: 1) autografi; 2) biblioteca di Arthur Schopenhauer; 3) copia del catalogo della biblioteca cosí come è stata lasciata da Arthur Schopenhauer al momento della sua morte; 4) catalogo dei dipinti in possesso dell'Archivio. Due utili strumenti per orientarsi nell'Archivio sono: A. ESTERMANN, *Die Autographen des Schopenhauer-Archivs der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main. Gesamtverzeichnis*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1988; A. HÜBSCHER, *Schopenhauer-Bildinisse. Eine Ikonographie*, Kramer, Frankfurt am Main 1968. Altri manoscritti di Schopenhauer sono custoditi presso la «Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz» di Berlino.

Alcuni siti web utili allo studioso:

a) http://www.schopenhauer.philosophie.uni-mainz.de/ - Schopenhauer-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität di Mainz. Si tratta di un importante centro fondato e diretto da Matthias Koßler con l'obiettivo di promuovere la ricerca intorno al pensiero schopenhaueriano e fungere da collegamento tra gli specialisti;

b) http://www.schopenhauer.org/: il sito della Japan Schopenhauer Society (in inglese e giapponese);

c) http://it.groups.yahoo.com/group/schopenhauerinitalia/. Si tratta di un newsgroup divulgativo, creato nel 2006, che funge anche da mailing-list del Centro dell'Università del Salento;

d) http://www.schopenhauersource.org/surf_page.php: originariamente diretto dal compianto Sandro Barbera, il sito è in costante aggiornamento e mette a disposizione dello studioso la riproduzione digitale di numerosi documenti (il lascito manoscritto conservato presso la biblioteca di Berlino, costituito da circa 23 000 pagine, numerose annotazioni di pugno del filosofo, alcune edizioni delle sue opere...);

e) un elenco di link schopenhaueriani si trova nel sito della Schopenhauer-Gesellschaft: http://www.schopenhauer.de/index.php?option=com_weblinks&view=category&id=19&Itemid=56.

Alcuni altri utili strumenti di ricerca bibliografica:

F. LABAN, *Die Schopenhauer-Literatur. Versuch einer chronologischen Übersicht derselben*, Brockhaus, Leipzig 1880; rist. anast. New York 1970 (copre il periodo dal 1813 al 1880).

–, *Beiträge zur Schopenhauer-Literatur. Erstes Supplement*, Trübner & Co., Koloszvar-London 1882.

E. GRISEBACH, *Eine Schopenhauer-Bibliographie*, in *Edita et inedita schopenhaueriana. Eine Schopenhauer-Bibliographie soie Randschriften und Briefe Schopenhauers mit Porträt, Wappen und Facsimile der Handschrift des Meisters,* Brockhaus, Leipzig 1888, pp. 53-137.

–, *Schopenhauer-Bibliographie*, in ID., *Schopenhauer. Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens,* Hofmann, Berlin 1905, pp. 57-140 (copre il periodo dal 1820 al 1904).

E. ZOCCOLI, *Della letteratura schopenhaueriana*, Modena 1908.

B. VARISCO, *Bibliografia su Schopenhauer*, in «Bollettino filosofico», Firenze 1913.

H. STÄGLICH, *Johann Wolfgang von Goethe und Arthur Schopenhauer. Eine chronologisch geordnete Bibliographie*, in SJ, XXXII (1949-1950), pp. 114-23; 3ª ed. ampliata Selbstverlag, Bonn 1960.

G. MORRA, *Cento anni di studi schopenhaueriani in Italia*, in ID., *La riscoperta del Sacro. Studi per una antropologia integrale*, s. i. ed., Bologna 1964, pp. 246-93.

I. VECCHIOTTI, *Introduzione a Schopenhauer*, Laterza, Bari 1970 (2011[13]), pp. 121-147 (*Storia della critica*) e 149-96 (*Bibliografia*).

G. MORRA, *Schopenhauer*, in *Grande Antologia Filosofica*, diretta da M. F. Sciacca, Marzorati, Milano 1973, vol. XIX, pp. 551-723.

G. RICONDA, *Schopenhauer*, in *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di V. Mathieu, La Scuola, Brescia 1974, vol. III, pp. 349-88.

I. VECCHIOTTI, *Arthur Schopenhauer. Storia di una filosofia e della sua «fortuna»*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

M. FERRARIS, *Gli studi schopenhaueriani dal 1945 ad oggi*, in «Cultura e scuola», aprile-giugno 1983, pp. 123-31.

Materialen zu Schopenhauers «Die Welt als Wille und Vorstellung», a cura di V. Spierling, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.

G. U. GABEL, *Schopenhauer. Ein Verzechnis westeuropäischer und nordamerikaniscer Hochschulschriften 1885-1985*, Gemini, Köln 1988.

A. VIGLIANI, *Bibliografia*, in A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano 1989, pp. 1691-714.

L. F. MORENO CLAROS, *Schopenhauer en España. Comentario bibliografico*, in «Daimon. Revista de Filosofia», 8 (1994), pp. 202-32.

G. INVERNIZZI, *Invito al pensiero di Schopenhauer*, Mursia, Milano 1995, pp. 177-195 (*La critica*) e 197-221 (*Nota bibliografica*).

S. BARBERA, *«Il mondo come volontà e rappresentazione» di Schopenhauer. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1998, pp. 195-205.

D. E. CARTWRIGHT, *Historical Dictionary of Schopenahuer's Philosophy*, The Scarecrow Press, Lanham-Toronto-Oxford 2005, pp. 201-38.

CH. JANAWAY (a cura di), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 459-70.

J. STOLLBERG, *Das Schopenhauer-Archiv in Frankfurt am Main. Geschichte, Bestände, Aufgaben*, in *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, a cura di F. Cirací, D. M. Fazio e M. Koßler, Kőnigshausen uns Neumann, Wűrzburg 2009, pp. 125-38.

Lessici, dizionari, e altri strumenti.

J. FRAUENSTÄDT, *Schopenhauer-Lexicon. Ein philosophisches Wörterbuch nach Arthur Schopenhauers sämmtlichen Schriften und handschriftlichem Nachlaß bearbeitet*, 2 voll., Brockhaus, Leipzig 1871. Questo storico lavoro è nuovamente disponibile dal 2010 presso Books on demand.

W. L. HERTSLET, *Schopenhauer-Register*, Brockhaus, Leipzig 1890.

G. F. WAGNER, *Encyclopädische Register zu Schopenhauer's Werken nebst einem Anhange, der den Abdruck der Dissertation von 1813, Druckfehlerverzeichnisse u. a. m. enthält*, G. Braunsche Hofbuchdruckerei und Verlag, Karlsruhe 1909 (l'opera rinvia all'edizione Frauenstädt del 1877, con un'appendice che fornisce la chiave per l'utilizzo dell'edizione Grisebach). Poi come *Schopenhauer-Register*, nuova ed. a cura di A. Hübscher, Frommann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1960 (1982[2]) (un'ulteriore appendice fornisce la chiave per l'utilizzo dell'edizione Hübscher).

Beibuch zur Schopenhauers-Ausgabe. Einleitung zu Schopenhauers Werken nach den Ausgabe letzer Hand von Ludger Lütkehaus, Übers. und Nachweis der Zitate,

Schopenhauer-Chronik, Sach- und Namenregister von [trad. e documentazione delle citazioni, cronologia schopenhaueriana, indice dei nomi e delle cose notevoli a cura di] Michel Bodmer, Haffmans-Heyne, München 1991; nuova ed. 1999.

A. ROGER, *Le vocabulaire de Schopenhauer*, Ellipses, Paris 1999.

V. SPIERLING, *Schopenhauer ABC*, Reclam, Leipzig 2003; trad. fr. *Arthur Schopenhauer. Un abécedaire*, trad. fr. Éditions du Rocher, Monaco 2004.

D. E. CARTWRIGHT, *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, The Scarecrow Press, Lanham-Toronto-Oxford 2005.

V. SPIERLING, *Kleines Schopenhauer Lexicon*, Reclam, Ditzingen 2010[2].

Strumenti elettronici.

Wille und Transendenz. Schopenhauer-Studien zum Transzendenz-Problem der Weltverneinung, CD-rom, a cura di M. Dirrigl, Autoren ohne Verlag e. V., Parsberg 2000.

Schopenhauer im Kontext, Karsten Worm-InfoSoftWare, Berlin 1996-2005. Si tratta di un CD-rom della serie «Literatur im Kontext» che contiene il testo dei primi sei volumi delle *Sämtliche Werke* curate da P. Deussen (Piper, München 1911-23), corredato da diversi programmi di ricerca. L'opera è stata varie volte aggiornata, in particolare con *Schopenhauer im Kontext II* (2008) e con *Schopenhauer im Kontext III* (2008) che include di fatto tutti gli scritti del filosofo (opere, lezioni, lascito manoscritto, epistolario e documenti biografici).

Una Commissione internazionale, diretta da Matthias Koßler, sta lavorando all'edizione digitale delle opere complete di Schopenhauer.

Studi di carattere prevalentemente biografico.

Per la ricostruzione della biografia di Schopenhauer non si può prescindere dall'epistolario, dai taccuini di viaggio e dal *curriculum vitae* che il filosofo inviò alla fine del 1819 all'Università di Berlino. Vanno tenuti presenti, inoltre, i resoconti di chi conobbe il filosofo, che si possono leggere nei *Gespräche*, come anche gli scritti della madre e della sorella. Tra le biografie piú significative:

W. GWINNER, *Arthur Schopenhauer aus persönlichen Umgang dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre*, Brockhaus, Leipzig 1862; 2ª ed. riveduta e ampliata, con il titolo *Schopenhauers Leben*, 1878; 3ª ed. riordinata e migliorata, 1910. Nuova ed. criticamente riveduta e con una appendice a cura di C. von Gwinner, Brockhaus, Leipzig 1922; nuova ed. ridotta, Kramer, Frankfurt am Main 1963, 1987[2]. L'edizione del 1862 è stata ristampata anche di recente da Europäischer Literaturverlag (Bremen 2013).

–, *Schopenhauer und seine Freunde. Zur Beleuchtung der Frauenstädt-Lindnerschen Vertheidigung sowie zur Ergänzung der Schrift «Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt»*, Brockhaus, Leipzig 1863; 3ª ed. migliorata, 1910. La prima edizione è stata ristampata anche di recente da Ulan Press (2012).

E. O. LINDNER e J. FRAUENSTÄDT, *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn. Ein Wort der Vertheidigung. Memorabilien. Briefe und Nachlasstücke*, Hayn, Berlin 1863.

J. BONA MEYER, *Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker*, Lüderitz, Berlin 1872.

H. ZIMMERN, *Arthur Schopenhauer: His Life and Philosophy*, Longmans, Green & Co., London 1876; nuova ed. riveduta, Allen & Unwin, London 1932 [trad. it. *Arturo Schopenhauer. La sua vita e la sua filosofia*, Dumolard, Milano 1887].

G. BARZELLOTTI, *La giovinezza e la prima educazione di A. Schopenhauer e di G. Leopardi*, in *Santi, solitari e filosofi. Saggi psicologici*, Zanichelli, Bologna 1886[2], pp. 407-525.

W. WALLACE, *Life of Arthur Schopenhauer*, W. Scott, London 1890; rist. Scholarly Press, St. Clair Shores (Mich.) 1970.

E. GRIESEBACH, *Schopenhauer. Geschichte seines Lebens*, Ernst Hoffmann und Co., Berlin 1897.

P. J. MÖBIUS, *Ueber Schopenhauer*, con 12 ritratti, Barth, Leipzig 1899; nuova ed. ampliata, con 13 ritratti, 1904; 3ª ed. identica 1911.

A. BOSSERT, *Schopenhauer; l'homme et le philosophe*, Hachette, Paris 1904; trad. ted. a cura di F. Norden, *Schopenhauer als Mensch und Philosoph*, Reißner, Dresden 1905.

E. GRIESEBACH, *Schopenhauer. Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens. Nebst einer Schopenhauer-Bibliographie*, Ernst Hoffmann und Co., Berlin 1905.

ADELE SCHOPENHAUER, *Tagebücher*, a cura di K. Wolff, 2 voll., Insel Verlag, Leipzig 1909.

A. COVOTTI, *La vita e il pensiero di Arturo Schopenhauer*, Bocca, Torino 1910.

O. F. DAMM, *Arthur Schopenhauer. Eine Biographie*, Reclam, Leipzig 1912; rist. 1926.

C. GEBHARDT (a cura di), *Schopenhauer-Bilder. Grundlagen einer Ikonographie*, Frankfurt am Main 1913.

A. BOSSERT, *Schopenhauer et ses disciples d'après ses conversations et sa correspondance*, Hachette, Paris 1920.

ADELE SCHOPENHAUER, *Tagebuch einer Einsamen. 1823-1826*, a cura di H. H. Houben, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1920; nuova ed. München 1985.

H. H. HOUBEN, *Damals in Weimar. Erinnerungen und Briefe von und an Johanna Schopenhauer*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1924; 2ª ed. ampliata, Rembrandt Verlag, Berlin 1929.

K. PFEIFFER, *Arthur Schopenhauer. Die Persönlichkeit und das Werk in eigenem Worten des Philosophen*, Alfred Kröner, Leipzig 1925; 2ª ed. riveduta 1939.

O. EICHLER, *Die Wurzeln des Frauenhasses bei Arthur Schopenhauer. Eine psychanalystische Studie*, Marcus & Weber, Bonn 1926.

F. KÖHLER, *Schopenhauers Leben und Lehre*, Velhagen und Klasing, Bielefeld 1932.

U. A. PADOVANI, *La vita e il carattere di Arturo Schopenhauer nelle relazioni con il suo pensiero*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», novembre 1932, pp. 493-533.

A. HÜBSCHER, *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild*, in SJ, XXI (1934); poi in *Sämtliche Werke*, a cura di ID., Brockhaus, Leipzig 1937, vol. I, pp. 29-142. Edizione speciale del *Lebensbild* dell'edizione Hübscher delle opere complete di Schopenhauer, vol. I, Brockhaus, Wiesbaden 1949[2] (e successive ristampe); 3ª ed. riveduta da Angelika Hübscher, Brockhaus, Mannheim 1988 [trad. it. di B. Negroni, *Vita di Schopenhauer*, S. Marzi Editore, Urbino 1975].

U. A. PADOVANI, *Arturo Schopenhauer. L'ambiente, la vita, le opere*, Vita e pensiero, Milano 1934.

W. SCHNEIDER, *Schopenhauer. Eine Biographie*, Beermann-Fischer, Wien 1937; poi Dausien, Hanau 1985.

R. BORCH, *Schopenhauer. Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten*, con 52 illustrazioni, Propyläen Verlag, Berlin 1941.

K. WEISMANN, *Vida de Schopenhauer*, Liv. Cultura brasileira, Belo Horizonte 1945; nuova ed., col titolo *Vida e pensamento de Schopenhauer*, Ediçoes de Ouro, Rio de Janeiro 1968.

H. BUSCH, *Das Testament Arthur Schopenhauers*, Brockhaus, Wiesbaden 1950.

A. HÜBSCHER, *Schopenhauer. Biographie eines Weltbildes*, Reclam, Stuttgart 1952; 2ª ed. ampliata 1967.

W. ABENDROTH, *Arthur Schopenhauer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1967 (1998[18]).

A. HÜBSCHER, *Schopenhauer-Bildnisse. Eine Ikonographie*, Kramer, Frankfurt am Main 1968, 1986².
K. PISA, *Schopenhauer: Kronzeuge einer unheilen Welt*, Neff, Wien-Berlin 1977; nuova ed. 1988. Disponibile anche in edizione tascabile con il titolo *Schopenhauer. Geist und Sinnlichkeit*, Heyne, München 1978.
D. RAYMOND, *Schopenhauer*, Seuil, Paris 1979; poi 1995.
A. HÜBSCHER, *Schopenhauers Anekdotenbüchlein*, Kramer, Frankfurt am Main 1981.
G. INVERNIZZI, *Schopenhauer attraverso il suo epistolario*, in «Rivista di storia della filosofia», n. s., II, 1986, pp. 245-66.
O. A. BÖHMER, *Vom jungen und von ganz jungen Schopenhauer*, Classen, Zürich-Stuttgart 1987.
ANGELIKA HÜBSCHER [a cura di], *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild in Briefen*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1987.
R. SAFRANSKI, *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie - Eine Biographie*, Hanser Verlag, München-Wien 1987 [trad. it. *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia. Una biografia*, La Nuova Italia, Firenze 1997; poi Longanesi, Milano 2004; poi Tea, Milano 2008].
P. BRIDGWATER, *Arthur Schopenhauer's English Schooling*, Routledge, New York 1988.
R. RUHNAU, *Arthur Schopenhauer, Leben und Werk*, Danzig-Archiv, Stuttgart 1988.
ANGELIKA HÜBSCHER [a cura di], *Arthur Schopenhauer. Leben und Werk in Texten und Bildern*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1989.
H. G. SIEGLER, *Der heimatlose Arthur Schopenhauer. Jugendjahre zwischen Danzig, Hamburg, Weimar*, Droste, Düsseldorf 1994.
V. SPIERLING, *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*, Frankfurter Verlangsanstalt, Frankfurt am Main 1994; poi Reclam, Leipzig 1998.
K.-H. MUSCHELER, *Die Schopenhauer-Marquet-Prozesse und das prußische Recht*, Mohr, Tübingen 1996.
ANGELIKA HÜBSCHER [a cura di], *Arthur Schopenhauer. Leben und Werk in Briefen*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1992.
A. ESTERMANN, *Arthur Schopenhauer. Szenen aus der Umgebung der Philosophie*, Insel Verlag, Leipzig - Frankfurt am Main 2000.
G. BÜCH, *Alles Leben ist Traum. Adele Schopenhauer. Eine Biographie*, Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin 2002.
U. BERGMANN, *«Lebe und sei so glücklich als du kannst». Johanna Schopenhauer. Eine Biographie*, Reclam, Leipzig 2004.
L. F. MORENO CLAROS, *Schopenhauer. Vida del filósofo pessimista*, Algaba, Madrid 2005.
D. SEELIGER, *Adele Schopenhauer: nicht nur die Schwester des Philosophen*, Lang, Frankfurt am Main - Berlin - Bern - Bruxelles - New York - Oxford - Wien 2004.
A. ESTERMANN, *Schopenhauer Kampf um sein Werk. Der Philosoph und seine Verleger*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 2005.
C. STERN, *Alles, was ich in der Welt verlange. Das Leben der Johanna Schopenhauer*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln 2003; poi Rowohlt Taschenbuch, Reinbeck 2005.
A. PRIANTE, *El silencio de Goethe o la ultima noche de Arthur Schopenhauer*, Editorial Cahoba, Barcelona 2006.
A. VERRECCHIA, *Schopenhauer e la Vispa Teresa. L'Italia, le donne, le avventure*, Donzelli, Roma 2006.
S. APPEL, *Arthur Schopenhauer. Leben und Philosophie*, Artmeis & Winkler, Düsseldorf 2007.

L. F. M. CLAROS, *Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*, Edaf, Madrid 2008.
D. E. CARTWRIGHT, *Schopenhauer. A Biography*, Cambridge University Press, New York 2010.
R. ZIMMER, *Arthur Schopenhauer. Ein philosophischere Weltbürger Biografie*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 2010.
L. FRANZ, *Schopenhauer privato*, a cura di G. Invernizzi, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012.

Studi sulla fortuna di Schopenhauer.

Il lavoro piú accurato (non solo in lingua italiana) è ancora oggi quello di I. VECCHIOTTI, *Arthur Schopenhauer. Storia di una filosofia e della sua «fortuna»*, La Nuova Italia, Firenze 1976. Si vedano inoltre:

O. LIEBMANN, *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Schober, Stuttgart 1865; nuova ed. a cura di B. Bauch, Reuther & Reichard, Berlin 1912 [trad. it. di C. Cognetti, *Kant e gli epigoni*, Editoriale Scientifica, Napoli 1990].
J. FRAUENSTÄDT, *Schopenhauer und seine Gegner*, in «Unsere Zeit», vol. V, parte II, 1869, pp. 686-707 e 768-87.
E. VON HARTMANN, *Schopenhauer et son disciple Frauenstädt*, in «Revue philosophique», I (1876), pp. 529-61 e II (1876), pp. 34-48.
A. BOSSERT, *Schopenhauer et ses disciples*, Hachette, Paris 1920.
A. BAILLOT, *Influence de la philosophie de Schopenhauer en France (1860-1900)*, Vrin, Paris 1927; poi Archives Karéline, Paris 2009.
P. SALZSIEDER, *Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie*, Lunkenbein, Leipzig 1928.
I. KRAUSS, *Studien über Schopenhauer und den Pessimismus in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*, diss., München 1929; poi Haupt, Bern 1931; rist., Nendeln/Liechtenstein 1970.
E. MON-HUA-LIANG, *Die Ethik der Schule Schopenhauers*, Hoffmann, Charlottenburg 1932.
P. NEUGEBAUER, *Schopenhauer in England, mit besonderer Berücksichtigung seines Einflusses auf die englische Literatur*, Paul Funk, Berlin 1932.
H. ARNHOLD, *Lebensdrang und Todesverlangen in der deutschen Literatur von 1850-1880 im Zusammenhang mit der Philosohpie Schopenhauers*, Kruse, Bruchsal 1933.
H. HORN, *Schopenhauer und der Geist des 19. Jahrhunderts*, in SJ, XXVII (1940), pp. 14-98.
P. MARTINETTI, *La rinascita di Schopenhauer*, in «Rivista di filosofia», 1940, pp. 76-91.
A. PASQUINELLI, *La fortuna di Schopenhauer*, in «Rivista di Filosofia», III (1951), pp. 262-76.
A. HÜBSCHER [a cura di], *Deutsche Geisteswelt*, vol. II. *Von Schopenhauer bis Heisenberg*, Darmstadt-Genf, Holle, 1953.
A. HÜBSCHER, *Denker unserer Zeit*, 2 voll., Piper Verlag, München 1956-57; 2ª ed. 1958-61.
C. MEYER, *Die unvollziehbare Gleichung. Zur Wirkungsgeschichte Schopenhauers*, in SJ, XXXIX (1958), pp. 1-20.
G. KLAMP, *Zur Zeit- und Wirkungsgeschichte Schopenhauers*, in SJ, XL (1959), pp. 1-23.
F. CAFARO, *Arturo Schopenhauer ed il tempo presente*, in «Protagora», 1960, n. 10-11, pp. 67-83.
J. THYSSEN, *Schopenhauer zwischen den Zeiten*, in «Kant-Studien», LII (1960-1961), pp. 387-400.

M. HORKHEIMER, *Die Aktualität Schopenhauers*, in SJ, XLII (1961), pp. 12-25; poi in M. HORKHEIMER e T. ADORNO, *Sociologica II*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1962, pp. 124-41; e in *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, a cura di A. Schmidt, Athenäum Fischer, Frankfurt am Main 1967, pp. 248-268; trad. it. parziale, *Schopenhauer oggi*, in «Comunità», febbraio 1970, pp. 97-104.
A. HÜBSCHER, *Von Hegel zu Heidegger. Gestalten und Probleme*, Reclam, Stuttgart 1961.
A. DIEMER, *Schopenhauer und die moderne Existenzphilosophie*, in SJ, XLIII (1962), pp. 27-41.
N. GONZÁLEZ-CAMINERO, *El redescubrimiento de Schopenhauer*, in «Pensamento», XIX (1963), pp. 267-300.
H. WECHSLER, *Schopenhauer in Israel*, in SJ, XLV (1964), pp. 122-27.
A. HÜBSCHER, *Schopenhauer in der philosophischen Kritik*, in SJ, XLVII (1966), pp. 29-71.
S. MAURER, *Schopenhauer in Russia. His Influence on Turgenev, Fet, and Tolstoj*, diss., University of California, Berkeley (Cal.) 1966.
J. TUCZYŃSKI, *Schopenhauer a mloda polska*, Wydawnietwo Morskie Gdańsk 1969.
W. HOF, *Pessimistisch-nihilistische Strömungen in der deutschen Literatur vom Sturm und Drang bis zum Jungen Deutschland*, Niemeyer, Tübingen 1970.
T. SHIOYA, *Schopenhauer in Japan*, in SJ, LIII (1972), pp. 156-67.
R. MURHU, *Schopenhauer in Finnland*, in SJ, LVI (1975), pp. 122-26.
E. SANS, *Die französische Geisteswelt und Schopenhauer*, in SJ, LVI (1975), pp. 92-121.
B. SORG, *Zur literariscehn Schopenhauer-Rezeption im 19. Jahrhundert*, Winter Verlag, Heidelberg 1975.
J. GAREWICZ, *Schopenhauer in Polen*, in SJ, LVII (1976), pp. 71-90.
G. HAFFMANS [a cura di], *Ueber Arthur Schopenhauer*, Diogenes Verlag, Zürich 1977; 2ª ed. ampliata 1978; 3ª ed., nuovamente ampliata e migliorata, 1981; 1983[4].
R.-P. COLIN, *Schopenhauer en France. Un mythe naturaliste*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1979.
J. T. BAER, *Arthur Schopenhauer und die russische Literatur des späten 19. and des frühen 20. Jahrhunderts*, Otto Sagner, München 1980.
W. SCHIRMACHER [a cura di], *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1982.
–, *Schopenhauer bei neueren Philosophien*, in SJ, LXIV (1983), pp. 28-38.
J.-M. BESNIER e R.-P. DROIT [a cura di], *Présences de Schopenhauer*, Grasset, Paris 1989; poi Libraire Générale Française, Paris 1991.
A. HENRY [a cura di], *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*, Centre de recherche en littérature comparée de Paris IV - Sorbonne, Méridiens Klincksieck, Condé sul l'Escaut 1989.
W. SCHIRMACHER [a cura di], *Schopenhauer in der Postmoderne*, Passagen Verlag, Wien 1989.
G. INVERNIZZI, *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, La Nuova Italia, Firenze 1994.
M. STANČIĆ, *Die Rezeption Arthur Schopenhauers in der kroatischen Literatur und Philosophie*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1994.
A. HENRY, *La réception de Schopenhauer en France*, in E. VON DER LUFT [a cura di], *Schopenhauer: New Essays in Honor of his 200th Birthday*, The Edwin Mellen Press, Lewiston (N.Y.) - Queenston (Ontario) - Lampeter 1988, pp. 188-215.

W. KASACK, *Schopenhauer in Russland heute*, in SJ, LXXXI (2000), pp. 147-64.
TH. WEINER, *Die Philosophie Arthur Schopenhauers und ihre Rezeption*, Georg Olms Verlag, Hildesheim - Zürich - New York 2000.
AA.VV., *Schopenhauer in Russland*, in SJ, LXXXV (2004), pp. 131-90.
K. J. GRÜN, *Arthur Schopenhauer interkulturell gelesen*, Thür, Bautz, Interkulturell Bibliothek, Nordhausen 2005.
F. CIRACÍ, D. M. FAZIO e F. PEDROCCHI (a cura di), *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*, Pensa Multimedia, Lecce 2007.
D. M. FAZIO e M. KOSSLER, *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*, a cura di F. Cirací, D. M. Fazio e L. Lütkenhaus, Pensa Multimedia, Lecce 2007.
W. SCHIRMACHER (a cura di), *Phylosophy of Culture. Schopenhauer and Tradition*, Atropos Press, New York 2008.
Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule, a cura di F. Cirací, D. M. Fazio e M. Koßler, Kőnigshausen uns Neumann, Wűrzburg 2009.
La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti, a cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento, Pensa Multimedia, Lecce 2009.
F. ONCINA (a cura di), *Schopenhauer en la historia de las ideas*, Plaza y Valdés Editores, Madrid 2011.

Studi di carattere generale in lingua italiana.

P. RAGNISCO, *Il mondo come volere e come rappresentazione. Studi schopenhaueriani*, Gaudiano, Palermo 1877.
G. BARZELLOTTI, *Il pessimismo dello Schopenhauer*, in «Rassegna settimanale di politica, scienze, lettere ed arti», I (1878), n. 7, pp. 114-17.
P. SALVETTI, *Le proposizioni fondamentali di Schopenhauer*, Camerino 1895.
G. MELLI, *La filosofia di Schopenhauer*, Seeber, Firenze 1905; poi Nabu Press, 2010.
E. AMENDOLA-KÜHN, *L'ottimismo di Schopenhauer*, in «Coenobium», 6, settembre-ottobre 1907, pp. 84-92.
G. ZUCCANTE, *Genesi psicologica d'una dottrina, ossia frammenti della storia d'un'anima (A. Schopenhauer)*, in «Rivista di filosofia e scienze affini», maggio-giugno 1907; poi, con modifiche, in *Uomini e dottrine*, Paravia, Torino 1926, pp. 81-126.
Z. ZINI, *Schopenhauer*, Athena, Milano 1923; nuova ed. a cura di G. Invernizzi, La Scuola di Pitagora, Napoli 2010.
U. A. PADOVANI, *L'ambiente e le fonti del pensiero di Schopenhauer*, in «Rivista di filosofia», XXIII (1931), pp. 345-85.
P. MIGNOSI, *Schopenhauer*, Morcelliana, Brescia 1934.
P. MARTINETTI, *La rinascita di Schopenhauer*, in «Rivista di Filosofia», 1940, pp. 76-91; poi in ID., *Saggi filosofici e religiosi*, La Bottega di Erasmo, Torino 1972, pp. 271-84.
P. MARTINETTI, *Schopenhauer*, Garzanti, Milano 1941; 3ª ed. Patron, Bologna 1973; 4ª ed., a cura di M. Fontemaggi, Il melangolo, Genova 2005.
T. MORETTI-COSTANZI, *Noluntas*, Perrella, Roma 1941; poi in ID., *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009, pp. 2089-219.
T. MORETTI-COSTANZI, *Schopenhauer*, Edizioni Italiane, Roma 1942; poi in ID, *Opere* cit., pp. 2221-317.
E. BARTERI-MORELLI, *La volontà nella filosofia di Arturo Schopenhauer*, Faraoni, Rieti 1951.
A. ESCHER DI STEFANO, *La filosofia di Arturo Schopenhauer. Saggio interpretativo*, Cedam, Padova 1958.
G. RICONDA, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Mursia, Milano 1969-86.

I. VECCHIOTTI, *Introduzione a Schopenhauer*, Laterza, Roma-Bari 1970; 2011[13].
R. GENOVESE, *Dell'ideologia inconsapevole. Studio attraverso Schopenhauer, Nietzsche, Adorno*, prefazione di R. Bodei, Liguori, Napoli 1979.
B. NEGRONI, *Lo «Überwille» o le tre verità di A. Schopenhauer*, Solfanelli, Chieti 1980.
G. PASQUALOTTO, *Schopenhauer: l'utopia negativa*, in ID., *Pensiero negativo e civiltà borghese*, Napoli, Guida, 1981, pp. 57-121
L. CEPPA, *Schopenhauer diseducatore. Sul rovesciamento del positivismo in superstizione*, Marietti, Casale Monferrato 1983.
E. MIRRI, *Volontà e idea nel giovane Schopenhauer*, in «La nottola», 3-4, 1983; poi in A. SCHOPENHAUER, *La dottrina dell'idea. Dai «Frammenti giovanili» al «Mondo»*, a cura di E. Mirri, Armando, Roma 1999, pp. 8-32.
U. GALIMBERTI, *Schopenhauer e la cieca pulsione*, in ID., *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 218-251.
AA.VV., *Arthur Schopenhauer, 1788-1860: nel duecentesimo anniversario della nascita*, Accademia di studi italo-tedeschi, Merano 1989.
L. CASINI, *La riscoperta del corpo. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Studium, Roma 1990.
P. VINCIERI, *Studi su Schopenhauer*, Baresi, Bologna 1990.
A. MARINI [a cura di], *Schopenhauer ieri e oggi*, Atti del Convegno Internazionale, Palazzo Feltrinelli - Gargnano del Garda, 22-25 settembre 1986, Il melangolo, Genova 1991.
F. BAZZANI, *Unità, identità, differenza. Interpretazione di Schopenhauer*, Ponte alle Grazie, Firenze 1992.
A. BELLINGRERI, *La metafisica tragica di Schopenhauer*, Franco Angeli, Milano 1992.
N. DI NAPOLI, *Al di là della rappresentazione. Saggio sul pensiero di Schopenhauer*, Loffredo, Napoli 1993.
P. VINCIERI, *Discordia e destino in Schopenhauer*, Il melangolo, Genova 1993.
G. INVERNIZZI, *Invito al pensiero di Schopenhauer*, Mursia, Milano 1995; nuova ed. 2011.
L. PICA CIAMARRA, *L'antropologia di Schopenhauer*, Loffredo, Napoli 1996.
F. GIRGENTI, *Natura e rappresentazione. Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, La Città del Sole, Napoli 2000.
N. DE CIAN, *Redenzione, colpa, salvezza. All'origine della filosofia di Schopenhauer*, Edizioni di Verifiche, Trento 2002.
A. VIGORELLI, *Il riso e il pianto. Introduzione a Schopenhauer*, Guerini e Associati, Milano 1998; nuova ed. 2008.
S. GIAMETTA, *I pazzi di Dio. Croce, Heidegger, Schopenhauer, Nietzsche e altri. Saggi e recensioni*, La città del sole, Napoli 2002, Parte III, pp. 185-221.
G. GURISATTI, *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisionomica di Schopenhauer*, Il Poligrafo, Padova 2002.
F. FRANGELLA, *Schopenhauer tra volontà e nolontà*, Calabria Letteraria, Soveria Mannelli 2006.
G. GURISATTI, *Schopenhauer, maestro di saggezza*, Colla Editore, Costabissara 2007 (con antologia di aforismi).
R. GARAVENTA (a cura di), *Tebe dalle cento porte. Saggi su Arthur Schopenhauer*, Aracne, Roma 2010.
A. BORSARI, *Schopenhauer educatore? Storia e crisi di un'idea tra filosofia morale, estetica e antropologia*, Firenze University Press, Firenze 2012.
G. BRIANESE, *Schopenhauer*, Carocci, Roma (in preparazione).

Studi di carattere generale in altre lingue.

K. ROSENKRANZ, *Geschichte der kantischen Philosophie*, Arnold, Leipzig 1840, pp. 475-481; poi Berlin 1987[2], pp. 397-402.

F. DORGUTH, *Schopenhauer in seiner Wahrheit*, Heinrichshofen, Magdeburg 1845.
–, *Die Welt als Einheit. Ein philosophisches Lehrgedicht, mit Rückblick auf Alexander von Humboldt's Kosmos*, Heinrichshofen, Magdeburg 1848.
–, *Vermischte Bemerkungen über die Philosophie Schopenhauer's. Ein Brief an der Meister*, Heinrichshofen, Magdeburg 1852.
J. FRAUENSTÄDT, *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, Brockhaus, Leipzig 1854.
S. A. KIERKEGAARD, *Papirer XI A* [1853-55] [trad. it. in *Diario*, a cura di C. Fabro, 3ª ed. riveduta e aumentata, Morcelliana, Brescia 1980-83, vol. X, pp. 130-176; vol. XI, pp. 101-241].
A. CORNILL, *Arthur Schopenhauer als Übergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung*, Mohr, Heidelberg 1856.
C. G. BÄHR, *Die Schopenhauersche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch betrachtet*, Kuntze, Dresden 1857; rist. a cura di F. Mockrauer, in SJ, XVIII (1931), pp. 1-178.
R. SEYDEL, *Schopenhauers philosophisches System dargestellt und beurtheilt*, Breitkopf & Härtel, Leipzig 1857.
W. DILTHEY, *Zur Philosophie Arthur Schopenhauers* [1862], in *Gesammelten Schriften*, vol. XVI. *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985[2], pp. 356 sgg.
J. FRAUENSTÄDT e E. O. LINDNER, *Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn*, Hayn, Berlin 1863.
R. HAYM, *Arthur Schopenhauer*, in «Preussische Jahrbücher», XIV (1864), pp. 45-91 e 179-243; poi, in fascicolo autonomo, Reimer, Berlin 1864; ancora in ID., *Gesammelte Aufsätze*, Berlin 1903, pp. 239-353; infine in R. HAYM, K. KAUTSKY, F. MEHRING e G. LUKÁCZ, *Arthur Schopenhauer*, a cura di W. Harich, Aufbau Verlag, Berlin 1955.
J. BONA-MAYER, *Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker*, Lüderitz, Berlin 1872.
F. NIETZSCHE, *Ueber das Verhältnis der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Cultur*, in *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* [1872], in *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe a cura di G. Colli e M. Montinari, Deutscher, Taschenbuch Verlag, München 1988, vol. I, pp. 778-82 [trad. it. di G. Colli, *Il rapporto della filosofia schopenhaueriana con una cultura tedesca*, in *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, in *Opere di F. Nietzsche*, vol. III, tomo II, Adelphi, Milano, 1980[2], pp. 239-43].
F. HARMS, *Arthur Schopenhauer's Philosophie. Ein Vortrag*, Hertz, Berlin 1874.
F. NIETZSCHE, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher*, Ernst Schmeitzner, Schloß-Chemnitz 1874; poi in *Sämtliche Werke* cit., vol. I, pp. 335-427 [trad. it. di M. Montinari, *Schopenhauer come educatore*, in *Opere di Friedrich Nietzsche* cit., vol. III, tomo I, Adelphi, Milano 1982[3], pp. 357-457].
TH. RIBOT, *La philosophie de Schopenhauer*, Germer-Ballière, Paris 1874, 2ª ed. Alcan, Paris 1885, 1925[14]. L'opera è stata di recente ristampata (Editions Les Belles Lettres, Paris 2010).
J. FRAUENSTÄDT, *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, Brockhaus, Leipzig 1876.
P. DEUSSEN, *Die Elemente der Metaphysik. Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen, sowie zum Selbststudium zusammengestellt*, Mayer, Aachen 1877; 2ª ed. aumentata 1890; 3ª ed. nuovamente aumentata Brockhaus, Leipzig 1902; 1921[7] [trad. it. di L. Suali, *Gli elementi della metafisica*, Mattei, Speroni & C., Pavia 1911-12].

A. A. KOSLOV, *Dva osnovnija položenija filosofii Šopengauera* («Le due tesi fondamentali della filosofia di Schopenhauer»), in «Kievskija Universitetskija Isvestija», Kiev 1877.

R. KÖBER, *Die Philosophie Arthur Schopenhauers*, Dürr, Leipzig 1888.

E. LEHMANN, *Die verschiedenartigen Elemente der Schopenhauerschen Willenslehre*, Trübner, Straßburgh 1889.

CH. RENOUVIER, *Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme*, in «L'année philosophique», 1892.

K. FISCHER, *Arthur Schopenhauer*, Heidelberg 1893 [è il vol. IX della sua *Geschichte der neuern Philosophie*]; 2ª ed. riveduta e ampliata, *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, Winter Verlag, Heidelberg 1898; 1934^{4} (con un'appendice critico-bibliografica di Hermann Glockner alle pp. 538-64); rist. della quarta edizione Kraus-Reprint, Nendeln/Liechtenstein 1973.

M. MILLIOUD, *Étude critique du système philosophique de Schopenhauer*, Viret-Genton, Lausanne 1893.

R. LEHMANN, *Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik*, Weidmann, Berlin 1894.

F. REGENER, *Schopenhauers Ansichten über Erziehung*, Behrend, Wiesbaden 1894.

W. CALDWELL, *Schopenhauer's System in its philosophical significance*, Blackwood & Sons, Edinburgh-London 1896; rist. Thoemmes Press, Bristol 1993; nuova rist. Kessinger Publishing, Whitefish (Mont.) 2007.

M. JOSEPH, *Der Primat des Willens bei Schopenhauer. Eine kritische Untersuchung der psychologischen Grundanschauungen Schopenhauers*, Mayer & Müller, Berlin 1897.

TH. LORENZ, *Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers. Mit Benutzung des handschriftlichen Nachlasses*, Breitkopf & Hartel, Leipzig 1897.

R. BÖTTGER, *Das Grundproblem der Schopenhauerschen Philosophie*, Abel, Greiswald 1898.

P. J. MÖBIUS, *Über Schopenhauer*, Barth, Leipzig 1899; 1904^{2}; 1911^{3}.

J. VOLKELT, *Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Frommann, Stuttgart 1900; 3ª ed. accresciuta 1907; 5ª ed. riveduta 1923.

I. SIMONYI, *Die Schopenhauersche Filosofasterei, eine Ursache und ein Faktor des Nihilismus und Anarchismus*, Westungarische Grenzobote, 1903.

D. IRVINE, *Philosophy and Christianity. An Introduction to the Works of Schopenhauer*, Watts, London 1905.

H. RICHERT, *Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. Sechs Vorträge*, Teubner, Leipzig 1905; 2ª ed. riveduta 1909; 3ª ed. migliorata 1916; 1920^{4}.

P. WAPLER, *Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XVIII (1905), pp. 369-94 e 507-36.

O. ARNOLD, *Schopenhauers pädagogische Ansichten im Zusammenhang mit seiner Philosophie*, Beyer, Langensalza 1906.

O. SIEBERT, *Arthur Schopenhauer. Sein philosophisches System nach dem Hauptwerk «Die Welt als Wille und Vorstellung» vorgeführt*, Greiner und Pfeiffer, Stuttgart 1906.

G. SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Dunker & Humblot, Leipzig 1907; 2ª ed. Dunker & Humblot, München-Leipzig 1920; 3ª ed. 1923 [trad. it. di A. Olivieri, *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze 1995].

O. WEISS, *Zur Genesis der Schopenhauerschen Metaphysik*, Thomas, Leipzig 1907.

A. KOWALEWSKI, *Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung*, Marhold, Halle a. S. 1908.

S. RZEWUSKI, *L'optimisme de Schopenhauer. Étude sur Schopenhauer*, Alcan, Paris 1908.

R. BAZARDJIAN, *Schopenhauer, der Philosoph des Optimismus*, Fock, Leipzig 1909.

F. MAUTHNER, *Schopenhauer*, Müller, München-Leipzig 1911.

TH. RUYSSEN, *Schopenhauer*, Alcan, Paris 1911.

E. SEILLIÈRE, *Arthur Schopenhauer*, Bloud, Paris 1911; trad. ted., *Arthur Schopenhauer als romantischer Philosoph*, Barsdorf, Berlin 1912.

P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1912, pp. 376-586.

F. MAUTHNER, *Schopenhauer*, Müller, München-Leipzig 1912.

S. OSIPOVIC GRUSENBERG, *Artur Šopengauer. Lienost', myšlenic i miroponimanie* («Arthur Schopenhauer. La personalità, il pensiero e la visione del mondo»), Sipovnik, San Pietroburgo 1912.

M. BEER, *Schopenhauer*, T. C. & E. C. Jack, London 1914.

SHUN ŌGUMI, *Shopenhaueru no Tetsugaku* («La filosofia di Schopenhauer»), Tengen-do, Tokyo 1916.

AKIO SOYANO, *Shopenhaueru no Kenkyu* («Lo studio di Schopenhauer»), Tengen-do, Tokyo 1916.

W. O. DÖRING, *Schopenhauer. Vorlesungen gehalten im Auftrage der Oberschulbehörde zu Lübeck im Winter 1918*, Coleman, Lübeck 1919; 1923^{3}.

W. OEHLKE, *Schopenhauers Ideenlehre*, Rösl, München 1921.

R. HOHENEMSER, *Arthur Schopenhauer als Psychologe*, Barth, Leipzig 1924.

H. HASSE, *Schopenhauer*, Reinhardt, München 1926; poi, Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein 1973.

H. WEICHELT, *Schopenhauer*, Baustein Verlang, Leipzig 1926.

H. NÄGELSBACH, *Das Wesen der Vorstellung dei Schopenhauer*, Winter Buchlandung, Heidelberg 1927.

V. J. MAC GILL, *Schopenhauer: Pessimist and Pagan*, Brentano's, New York 1931; rist. 1971; poi Haskell House, New York 1977; rist. Kessinger Publishing, Whitefish (Mont.) 2007.

F. KÖHLER, *Schopenhauers Leben und Lehre*, Velhagen & Klasing, Bielefeld 1932.

K. PFEIFFER, *Das Bild des Menschen in Schopenhauers Philosophie*, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1932.

L. FREMGEN, *Metaphysilk der Liebe. Eine Auseinandersetzung mit Schopenhauers Philosophie*, Beck, Eisfeld i. Thür. 1936.

J. PETROVICI, *Schopenhauer*, Universala, Bucureşti 1937.

G. MICHAELIS, *Arthur Schopenhauer zum 150. Geburtstag. Eine Einleitung in seine Philosophie*, Reisland, Leipzig 1937.

AA.VV., *Arthur Schopenhauer und sein Werk. Festrede und Vorträge anlässlich der Reichsfeier zum 150. Geburtstag des deutschen Denkers in Danzig*, Danziger Verlagsgesellschaft, Danzig 1938.

E. BRÉHIER, *L'unique pensée de Schopenhauer*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1938, pp. 487-500.

C. A. EMGE e O. VON SCHWEINICHEN [a cura di], *Gedächtnisschrift für Arthur Schopenhauer zur 150. Wiederkehr seines Geburtstages*, Verlag für Staatswissenschaften und Geschichte, Berlin 1938.

A. HÜBSCHER, *Der junge Schopenhauer*, Piper Verlag, München 1938.

TH. MANN, *Schopenhauer*, Bermann-Fischer, Stockholm 1938; poi, come saggio introduttivo all'antologia schopenhaueriana nella collana «Living Thoughts»,

New York 1939; ancora, in *Adel des Geistes. Sechzehn Versuche zum Problem der Humanität*, Bermann-Fischer, Stockholm 1945, pp. 337-97 [trad. it., *Nobiltà dello spirito*, Milano 1953, pp. 623-679]; ancora in *Gesammelte Werke in dreizhen Bänden*, Stockholm-New York, Fischer Verlag, 1960 [trad. it. di B. Arzeni, *Schopenhauer*, in ID., *Saggi. Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Mondadori, Milano 1988, pp. 1-55].

J. EDVARD SALOMAA, *Arthur Schopenhauer. Elämä ja filosofia* («Arthur Schopenhauer. La vita e la filosofia»), Söderström, Porvoo 1944.

F. ROSSIGNOL, *La pensée de Schopenhauer*, Bordas, Grenoble 1945.

A. CRESSON, *Schopenhauer. Sa vie, son oeuvre. Avec un exposé de sa philosophie*, Puf, Paris 1946; 3ª ed. 1957.

F. S. J. COPLESTON, *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*, Burns, Oates & Washburne, London 1946; 2ª ed., Search Press - Barnes & Noble - Harper Row, London - New York 1975.

H. ZINT, *Schopenhauer als Erlebnis*, Reinhardt, München-Basel 1954.

W. HARICH [a cura di], *Arthur Schopenhauer*, Aufbau Verlag, Berlin (Ost) 1955.

H. MARCUSE, *Das Gespräch ohne Schopenhauer*, in «Der Monat», VII (1955), fasc. 83.

G. LUKÁCS, *Schopenhauer,* in ID., *Der Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalen von Schelling zu Hitler*, Aufbau Verlag, Berlin 1954, pp. 156-98 [trad. it., *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959 e 1974, pp. 195-248].

H. M. WOLFF, *Arthur Schopenhauer. Hundert Jahre später*, Francke, Bern 1960.

C. A. EMGE [a cura di], *Kreise um Schopenhauer. Arthur Häbscher zum 65. Geburtstag am 3.1.962 und zum 25. Jahres-Jubiläum als Präsident der Schopenhauer-Gesellschaft im Oktober 1961*, Brockaus, Wiesbaden 1962.

TH. TAAFFE, *The philosophy of Arthur Schopenhauer*, Monarch Press, New York 1965.

P. L. GARDINER, *Schopenhauer*, Penguin Books, Harmondsworth-Baltimore 1967; poi Thoemmes Press, Bristol 1997.

C. ROSSET, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Puf, Paris 1967, 2013^{4}.

V. SØRENSEN, *Schopenhauer*, Gad, København 1969.

E. BUCHER, E. F. J. PAYNE e K. O. KURTH [a cura di], *Von der Aktualität Schopenhauers. Festschrift zum 75. Geburtstag Arthur Hübscher*, Kramer, Frankfurt am Main 1972.

A. HÜBSCHER, *Denker gegen den Strom. Schopenhauer gestern - heute - morgen*, Bouvier Verlag, Bonn 1973, 1982^{2}, 1987^{3} [trad. it. *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, Mursia, Milano 1990].

M. PICLIN, *Schopenhauer ou le tragédien de la volonté*, Seghers, Paris 1974.

B. BYCHOWSKI, *Sopengauer*, Mysl, Moskvá 1975.

S. VAUPEL, *Die Bildsamkeit des menschen aus der Sicht der Philosophie Arthur Schopenhauers*, Köln, Kleikamp, 1976.

G. HAFFMANS [a cura di], *Über Arthur Schopenhauer*, Diogenes Verlag, Zürich 1977, 1983^{4}.

K. HELMER, *Über Möglichkeit und Grenzen der Erziehung. Eine Untersuchung zur Philosophie und Pädagogik Arthur Schopenhauers*, Schindele, Rheinstetten 1977.

C. KÖTTELWESCH [a cura di], *Wege zu Schopenhauer. Arthur Häbscher zu Ehren. Festgabe zum 80. Geburtstag*, Brockhaus, Wiesbaden 1978.

D. RAYMOND, *Schopenhauer*, Seuil, Bourges 1979.

M. FOX [a cura di], *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*, Harvester Press - Barnes & Noble, Brighton - New York 1980.

D. W. HAMLYN, *Schopenhauer. The arguments of the philosophers*, Routledge & Kegan Paul, London - Boston 1980; rist. 1985 e 1999.

L. LÜTKEHAUS, *Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und «soziale Frage»*, Bouvier Verlag, Bonn 1980.

W. SEELIG, *Wille, Vorstellung und Wirklichkeit. Menschliche Erkenntnis und physikalische Naturbeschreibung*, Bouvier Verlag, Bonn 1980.

B. R. MILLER, *The Philosophy of Schopenhauer in Dramatic Representational Expression*, American Classical College Press, Albuquerque 1981.

W. SCHIRMACHER [a cura di], *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1982.

W. WEIMER, *Schopenhauer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982.

B. MAGEE, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press - Clarendon Press, Oxford - New York 1983; nuova ed. ampliata 1997.

A. SCHAEFER, *Probleme Schopenhauers*, Berlin-Verlag Spitz, Berlin 1984; poi Berlin-Verlag Spitz, Cuxhaven-Dartford, Junghans-Berlin 1996.

J. SALAQUARDA [a cura di], *Schopenhauer*, Wissennschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985.

V. SPIERLING [a cura di], *Schopenhauer im Denken der Gegenwart. 23 Beiträge zu seiner Aktualität*, Piper Verlag, München-Zürich 1987.

J. YOUNG, *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*, Nijhoff, Dordrecht 1987.

AA.VV., *Schopenhauer*, introduzione di K. Boullart, Universa-Puf, Wetteren-Paris 1988.

AA.VV., *Schopenhauer et la force du pessimisme*, Éditions du Rocher, Monaco-Paris 1988.

E. VON DER LUFT [a cura di], *Schopenhauer: New Essays in Honor of his 200th Birthday*, The Edwin Mellen Press, Lewiston (N.Y.) - Queenston (Ontario) - Lampeter 1988.

R. MALTER, *Der eine Gedanke: Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, Wissenscahftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988.

W. SCHIRMACHER [a cura di], *Schopenhauers Aktualität. Ein Philosoph wird neu gelesen*, Passanger Verlag, Wien 1988.

H. GÜNTHER, *Über den Bergiff der Vernunft bei Schopenhauer*, Lang, Frankfurt am Main - Bern - New York 1989.

CH. JANAWAY, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Clarendon Press, Oxford - New York 1989; poi Oxford University Press, Oxford-Clarendon 1999.

J. E. ATWELL, *Schopenhauer: The Human Character*, Temple University Press, Philadelphia (Pa) 1990.

E. SANS, *Schopenhauer*, Puf, Paris 1990; 2ª ed. 1993 [trad. it. *Schopenhauer*, Xenia, Milano 1999].

B. MAGEE, *Misunderstanding Schopenhauer*, Institute of Germanic Studies, University of London, London 1990.

F. ESSER, *Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers*, Diss., Münster 1991.

E. FROMM, *Arthur Schopenhauer: Vordenker des Pessimismus*, Dietz, Berlin 1991.

R. MALTER, *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1991.

A. H. PULEO, *Cómo leer a Schopenhauer*, Ediciones Júcar, Madrid 1991.

ARATI BARAU, *The Philosophy of Arthur Schopenhauer*, Intellectual Publishing House, New Delhi 1992; rist. 1997.

M. KURZREITER, *Der Begriff des Individuums in der Philosophie Arthur Schopenhauers*, Lang, Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris 1992.
M.-J. PERNIN, *Schopenhauer. Le Déchiffrement de l'énigme du monde*, Bordas, Paris 1992.
A. METHLING, *Das Realitätsproblem im Denken Schopenhauers. Eine Untersuchung zur Struktur seines Systems*, Shaker Verlag, Aachen 1993.
CH. JANAWAY, *Schopenhauer*, Oxford University Press, Oxford 1994; poi, con il titolo *Schopenhauer. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2002.
W. KORFMACHER, *Schopenhauer zur Einführung*, Junius, Hamburg 1994.
V. SPIERLING, *Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis*, Haffmanns Verlag, Zürich 1994.
J. E. ATWELL, *Schopenhauer on the Character of the World. The Metaphysics of Will*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1995.
A. I. RÁBADE OBRADÓ, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, Editorial Trotta, Madrid 1995.
P. WELSEN, *Schopenhauers Theorie des Subjekts. Ihre transzendentalphilosophischen, anthropologischen und naturmetaphysischen Grundlagen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995.
D. BIRNBACHER [a cura di], *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996.
R. WIENER, *Der lachende Schopenhauer. Eine Blütenlese*, Militzke Verlag, Leipzig 1996; 1999².
AA.VV., *Schopenhauer*, «Cahier de l'Herne» diretti da J. Lefranc, Éditions de l'Herme, Paris 1997.
A. DÖRPINGHAUS, *Mundus pessimus. Untersuchungen zum philosophischen Pessimismus Arthur Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997.
P. PERROT, *Schopenhauer*, Quintette, Paris 1997.
J.-P. FERRAND, *Schopenhauer (1788-1860), ou L'épreuve de la volonté*, Ellipses, Paris 1998.
M. TANNER, *Schopenhauer. Metaphysics and art*, Phoenix, London 1998.
CH. JANAWAY [a cura di], *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; nuova ed. 2009.
L. LÜTKEHAUS, *Nichts. Abschied vom Sein. Ende der Angst*, Hafmanns Verlag, Zürich 1999.
M. TANNER, *Schopenhauer*, Routledge, New York 1999.
P. BRAUN, *Vernunft und Endlichkeit. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Problem der Endlichkeit des Daseins in der Philosophie Arthur Schopenhauers unter besonderer Berücksichtigung alternativer Reflexionsansätze*, Die Blaue Eule, Essen 2000.
K.-J. GRÜN, *Arthur Schopenhauer*, Beck, München 2000.
S. J. ODELL, *On Schopenhauer*, Wadsworth Thomson Learning, Belmont (Cal.) 2000.
G. PÉRON, *Schopenhauer: la philosophie de la volonté*, L'Harmattan, Paris-Montréal 2000.
M. RÜHL, *Schopenhauers existentielle Metaphern im Kontext seiner Philosophie*, Lit-Verlag, Münster 2000.
A. ZYVOTENKO-PIANKIV, *Pedahohicni koncepcii Artura Sopenhavera* («La concezione pedagogica di Arthur Schopenhauer»), Ukraïn. Vil'nyj Univ., Kyïv-Mjunchen 2000.
R. R. ARAMAYO, *Para leer a Schopenhauer*, Alianza, Madrid 2001.

F. ACKERMANN, *Schopenhauer. Kritische Darstellung seines Systems*, Verlag die Blaue Eule, Essen 2001.
M. FLEISCHER, *Schopenhauer*, Herder, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 2001; poi Panorama Verlag, Wiesbaden 2004.
C. ROSSET, *Écrits sur Schopenhauer*, Puf, Paris 2001.
M. THIEL, *Arthur Schopenhauer. Eine analytische Darstellung*, Elpis, Heidelberg 2001.
D. BIRNBACHER, A. LORENZ e L. MIODONSKI [a cura di], *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposion 2000*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002.
V. SPIERLING, *Arthur Schopenhauer zur Einführung*, Junius, Hamburg 2002; 2ª ed. riveduta 2006.
W. ABENDROTH, *Arthur Schopenhauer* Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt 2003.
J. LEFRANC, *Comprendre Schopenhauer*, Colin, Paris 2003.
S. NEELEY, *Schopenhauer: A Consistent Reading*, Edwin Mellen Press, Lewiston (N.Y.) 2003.
M.-J. PERNIN, *Au cœur de l'existence, la souffrance? La philosophie de Schopenhauer*, Bordas, Paris 2003.
V. SPIERLING, *Schopenhauer ABC*, Reclam, Leipzig 2003.
S. BARBERA, *Une philosophie du conflit. Études sur Schopenhauer*, Puf, Paris 2004.
D. BIRNBACHER, *Schopenhauer*, Reclam, Stuttgart 2009.
SO-GYU YI, *Syop'enhauo-ui-ch'orhak*, Imun Ch'ulp'ansa, Taegu 2004.
J. M. PANEA MÁRQUEZ, *Arthur Schopenhauer. Dal dolor de la existencia al cansancio de vivir*, KR, Sevilla 2004.
A. SCHMIDT, *Tugend und Weltlauf. Vorträge und Aufsätze über die Philosophie Schopenhauers (1960-2003)*, Lang, Frankfurt am Main - Berlin - Bern - Bruxelles - New York - Oxford - Wien 2004.
G. BAUM e M. KOSSLER [a cura di], *Die Erntdeckung des Unbewussten. Die Bedeutung Schopenhauers für das moderne Bild des Menschen*, in SJ, LXXXVI (2005) [numero monografico che raccoglie gli atti del convegno omonimo svoltosi a Frankfurt am Main il 17 e il 18 ottobre 2003].
CH. BONNET e V. STANEK [a cura di], *La raison dévoliée. Études schopenhaueriennes*, Vrin, Paris 2005.
C. GOLDARACENA DEL VALLE, *Schopenhauer*, Baía, Coruna 2005.
N. HEINEL, *Erziehung zur Einsicht. Schopenhauer als Erzieher*, Donau, Linz 2005.
D. JACQUETTE, *The philosophy of Schopenhauer*, Acumen, Chesham 2005.
J. A. MARÍN-CASANOVA, *La istoria sin cielo: Arthur Schopenhauer en la tierra de hierro*, Grupo Nacional de Editores, Sevilla 2005.
J. YOUNG, *Schopenhauer*, Routledge, New York - London 2005.
S. APPEL, *Arthur Schopenhauer. Leben und Philosophie*, Artmeis &Winkler, Düsseldorf 2007.
D. BIRNBACHER, *Schopenhauer. Eine kurze Einführung*, Argon, Berlin 2007.
K. HAUCKE, *Leben und Leiden. Zur Aktualität und Einheit der schopenhauerschen Philosophie*, Parerga Verlag, Berlin 2007.
F. FÉLIX, *Schopenhauer ou les passions du sujet*, Éditions l'Age d'Homme, Paris 2008.
R. WICKS, *Schopenhauer*, Blackwell Publishing, Oxford-Malden 2008.
A. AYDOĞAN, *Schopenhauer*, Say Yayınları, Istanbul 2009.
A. NEIL e CH. JANAWAY (a cura di), *Better consciousness. Schopenhauer's philosophy of value*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2009.
M. ONFRAY, *Les radicalités existentielles. Contre-histoire de la philosophie 6*, Gras-

set, Paris 2009; trad. it. *Schopenhauer, Thoureau, Stirner: le radicalità esistenziali. Controstoria della filosofia VI*, Ponte alle Grazie (Salani), Milano 2013.

J.-C. BANVOY, CH. BOURIAU e B. ANDRIEU (a cura di), *Schopenhauer et l'Inconscient. Approches historiques, metaphysiques et epistemologiques*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy Cedex 2011.

B. VANDENABEELE [a cura di], *A Companion to Schopenhauer*, Wiley-Blackwell, Chichester 2012.

AA. VV., *Schopenhauer avui*, La Busca, Barcelona 2013.

CH. BOURIAU, *Schopenhauer*, Les Belles Lettres, Paris 2013.

A. I. RABADE, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Trotta, Madrid 2013.

M. KOSSLER (a cura di), *Was die Welt bewegt*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013 (numero monografico di SJ che raccoglie gli atti del Convegno internazionale tenutosi a Frankfurt am Main dal 21 al 24 settembre 2010, in occasione dei 150 anni dalla morte del filosofo).

D. SCHUBBE e M. KOSSLER (a cura di), *Schopenhauer-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar 2014.

Studi sul *Mondo come volontà e rappresentazione*.

È da vedere anzitutto il volume *Materialen zu Schopenhauers «Die Welt als Wille und Vorstellung»*, a cura di V. Spierling (Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984) che, oltre a un'ampia bibliografia specifica, raccoglie lettere, recensioni, contributi critici, ecc. dedicati al capolavoro di Schopenhauer. I materiali sono suddivisi in due ampie sezioni: una storica, che documenta la recezione del capolavoro schopenhaueriano sino al 1860, e una sistematica che presenta, ordinandoli cronologicamente, numerosi contributi critici raccolti intorno a tre nodi tematici principali (teoria della conoscenza, metafisica, materialismo). Qui di seguito vengono segnalate solo le recensioni e gli studi piú rilevanti specificamente dedicati al capolavoro di Schopenhauer, precisando che, naturalmente, anche tutte le monografie generali indicate al punto precedente lo prendono ampiamente in considerazione. Della *Welt* esistono anche alcune presentazioni su CD audio: C. LIEDERER (a cura di), *Die Kraft des Lebens. Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung*, Audio Pool, 2006; S. MÖBUSS, *Schopenhauer für Anfänger. Die Welt als Wille und Vorstellung*, Komplett-Media, 2007.

A. [F. AST], in «Jahrbücher der Literatur», vol. VI, aprile-maggio-giugno 1819, pp. 201-29.

ANONIMO, in «Literarisches Wochenblatt», vol. IV, n. 30, ottobre 1819, pp. 234-36.

J. G. RÄTZE, *Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag und was nicht vermag. Mit Rücksicht auf die Schopenhauersche Schrft: Die Welt usw.*, Hartmann, Leipzig 1820.

J. F. HERBART [sotto la sigla E. G. Z.], *Rezension des ersten Bandes der «Welt als Wille und Vorstellung»*, in «Hermes oder kritisches Jahrbuch der Literatur», Drittes Stück für das Jahre 1820, n. VII der ganzen Folge [terzo fascicolo dell'anno 1820, n. VII della serie completa], pp. 131-49.

F. E. BENEKE [sotto la sigla F. E. B.], in «Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung», nn. 226-29, dicembre 1820, pp. 378-403, 1. Spalte [la si può leggere, insieme alla dura risposta di Schopenhauer e alla replica del recensore, in SJ, VI (1917), pp. 118-58].

W. TRAUGOTT KRUG, in «Leipziger Literatur-Zeitung», nn. 21-22;, 24-25 gennaio 1821 poi in SJ, VI (1917), pp. 158-75.

J. P. F. RICHTER, *Schopenhauers Welt als Vorstellung und Wille* (*Rezension des ersten Bandes der «Welt als Wille und Vorstellung»*), in «Kleine Bücherschau. Gesammelte Vorreden und Rezensionen nebst einer kleinen Nachschule zur aesthetischen Vorschule von Jena Paul», 2 voll., Breslau 1825, II, pp. 197-204; poi in SJ, VI (1917), p. 178.

C. FORTLAGE, *Rezension des zweiten Bandes der «Welt als Wille und Vorstellung»*, in «Neue Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung», nn. 146, 147, 159-51, Leipzig, 1845, pp. 583 sgg.

W. NAGEL, *Begleitende Bemerkungen zu Schopenhauers philosophischem Systeme «Die Welt als Wille und Vorstellung» als Beitrag zu einer Beurtheilung der darin ausgesprochenen Principien*, Geisler, Bremen 1861.

O. SIEBERT, *Arthur Schopenhauer. Sein philosophisches System nach dem Hauptwerk «Die Welt als Wille und Vorstellung» vorgeführt*, Greiner und Pfeiffer, Stuttgart 1906.

R. PIPER [a cura di], *Die zeitgenössischen Rezensionen der Werke Arthur Schopenhauers*, II, in SJ, VI (1917), pp. 47-176 [fornisce un quadro completo delle recensioni al *Mondo*].

A. HÜBSCHER, *Was Schopenhauer gestrichen hat. Ein beitrag zur Textgeschichte der «Welt als Wille und Vorstellung»*, in SJ, XXIV (1937), pp. 97-106.

B. F. KIMPEL, *The Philosophy of Schopenhauer. An Analysis of the World as Will and Idea*, Student Outlines and Co., Boston 1964.

A. HÜBSCHER, *Schopenhauer in der philosophischen Kritik*, in SJ, XLVII (1966), pp. 29-71.

G. RICONDA, *Presentazione*, in A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano 1969, pp. 5-16.

I. VECCHIOTTI, *Arthur Schopenhauer. Storia di una filosofia e della sua «fortuna»*, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 15-23.

A. SCHAEFER, *Die Schopenhauer-Welt. Wie aus der Welt Wille und Vosrtellung wurden*, Berlin Verlag Arno Spitz, Berlin 1982; poi Traude Junghans Verlag, Cuxhaven-Dartford 1996.

A. BELLINGRERI, *Presentazione de «Il mondo come volontà e rappresentazione» di Arthur Schopenhauer*, in «Per la filosofia» (2) 1985, 3, pp. 62-70.

C. VASOLI, *Introduzione*, in A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* Laterza, Roma-Bari 1986[3], pp. VII-LXXIII.

Y. KAMATA, *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, Alber, Freiburg im Breisgau - München 1988.

G. VATTIMO, *Introduzione*, in A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di A. Vigliani, Mondadori, Milano 1989, pp. IX-XXXIV.

G. CASAROTTI, *La «scienza dell'esperienza» ne «Il mondo come volontà e rappresentazione»*, in AA.VV., *Schopenhauer ieri e oggi*, a cura di A. Marini, Il melangolo, Genova 1991, pp. 123-43.

Das Buch als Wille und Vorstellung. Arthur Schopenhauers Briefwechsel mit Friedrich Arnold Brockhaus, a cura di L. Lütkehaus, Beck, München 1996.

S. BARBERA, *Il mondo come volontà e rappresentazione. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1998; nuova ed. 2008.

S. MÖBUSS, *Schopenhauer für Anfänger. Die Welt als Wille und Vorstellung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1998 (disponibile anche come audiolibro, Komplett Media, 2007) [trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione di Arthur Schopenhauer. Guida e commento*, Garzanti, Milano 1999].

P. GIUSPOLI, *Rappresentazione e realtà. Prospettive sul «Mondo» di Schopenhauer*, Libreria Editrice Universitaria, Verona 2004.

A. ESTERMANN, *Schopenhauers Kampf um sein Werk. Der Philosoph und seine Verleger*, Insel Verlag, Frankfurt am Main - Leipzig 2005.
B. HANNAN, *The Riddle of the World. A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford - New York 2009.
L. CASINI, *Corporeità. La corporeità nelle «Erganzungen» al «Die Welt» di Schopenhauer e altri scritti*, a cura di V. Meschesi, Mimesis, Milano-Udine 2011.
R. L. WICKS, *Schopenhauer's «The World as Will and Representation»*, Continuum, London 2011.
G. PIANA, *Interpretazione del «Mondo come volontà e rappresentazione» di Schopenhauer*, lulu.com, Raleigh 2013.
Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, a cura di O. Hallich e M. Koßler, Akademie Verlag, Berlin 2013 (in corso di stampa).

Studi su specifici ambiti tematici.
Segnalo qui alcuni studi significativi dedicati ai temi principali che Schopenhauer affronta nel *Mondo*. Per una ricognizione piú ampia della letteratura critica rinvio agli strumenti bibliografici sopra citati.

Logica, gnoseologia e metafisica.

F. D. TZERTELEFF, *Schopenhauer's Erkenntnistheorie. Eine kritische Darstellung*, Reusche, Leipzig 1879.
G. BARZELLOTTI, *L'idealismo di Arturo Schopenhauer e la sua dottrina della percezione*, in «La filosofia delle scuole italiane», XXVI, ottobre 1882, pp. 137-65.
CH. RENOUVIER, *La métaphysique de Schopenhauer. Idéalisme, matérialisme, monisme*, in «La critique philosophique», 21-28 octobre 1882.
L. MOSCHETTINI, *La radice quadrupla del principio di ragion sufficiente di A. Schopenhauer ovvero la teoria della cognizione*, Principe, Cosenza 1884.
K. FISCHER, *Das Verhältniss zwischen Wille und Verstand in Menschen, Vortrag, gehalten in Karksruhe am 28.3.1896*, Winter, Heidelberg 1896; poi in ID., *Kleinere Schriften*, II, 1898, pp. 231-386.
H. FUNKE, *Das Problem des Satzes vom zureichenden Grunde bei Schopenhauer*, Vollrath, Erlangen 1900.
O. HEISLER, *Schopenhauers Satz vom Subjekt-Objekt*, Kümmel, Königsberg 1903.
A. KEWE, *Schopenhauer als Logiker*, Bach, Bonn 1907.
M. VON CATARGI, *Die Kausalkität bei Schopenhauer und der Begriff der Gesetzmässigkeit*, Hörning, Heidelberg 1910.
P. SCHOENHOFEN, *Schopenhauers Aprioritätslehre nach seinem handschriftlichen Nachlasse und den verschiedenen Auflagen seiner Haupwerke*, Paulinus-Dr., Trier 1912.
H. HASSE, *Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen. Ein historisch-kritischer Versuch*, Meiner, Leipzig 1913.
J. B. RIEFFERT, *Die Lehre von der empirischen Anschauung bei Schopenhauer und ihre historischen Voraussetzungen*, Karras, Halle 1914; rist. anastatica della 1ª ed., Olms, Hildesheim - Zürich - New York 1985.
P. MEDITCH, *La théorie de l'intelligence chez Schopenhauer*, Alcan, Paris 1923.
E. MATZUN, *Der Begriff der intuitiven Erkenntnis bei Schopenhauer*, Diss., Kiel 1926.
H. NÄGELSBACH, *Das Wesen der Vorstellung dei Schopenhauer*, Winter Buchlandung, Heidelberg 1927.
P. ALSBERG, *Zur Grundbestimmung der Vernunft*, in SJ, XVIII (1931), pp. 179-201.
R. FEDI, *L'intuizione intellettuale nella filosofia di Arthur Schopenhauer*, in «Archivio di storia della filosofia italiana», 1935, gennaio-marzo, pp. 65-73.

H. DRIESCH, *Die Formen des "Erkennens" und der "Erkenntnistheorie"*, in SJ, XXVIII (1941), pp. 3-69.
R. LAUN, *Der Satz vom Grunde*, Mohr, Tübingen 1942; 2ª ed. ampliata 1956.
M. MERY, *Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer*, Vrin, Paris 1948.
E. VON HARTMANN, *Schopenhauer*, in ID., *Geschichte der Metaphysik*, Darmstadt 1969, vol. II, pp. 167-206.
E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, vol. III, cap. VI, pp. 411-46 [trad. it., *Storia della filosofia moderna*, III. *Il problema della conoscenza nei sistemi postkantiani*, Einaudi, Torino 1952; poi il Saggiatore, Milano 1968, pp. 514-57].
M. FOX [a cura di], *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*, Brighton - New York 1980
W. SEELIG, *Wille, Vorstellung und Wirklichkeit. Menschliche Erkenntnis und physikalische Naturbeschreibung*, Bouvier, Bonn 1980.
W. SCHIRMACHER, *Schopenhauer als Kritiker der Dialektik*, in ID. [a cura di], *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1982, pp. 300-24.
M.-J. PERNIN, *Schopenhauer. Le déchiffrement de l'énigme du monde*, Bordas, Paris 1992.
F. C. WHITE, *On Schopenhauer's Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, Brill, Leiden 1992.
D. HAMLYN, *Schopenhauer and knowledge*, in CH. JANAWAY [a cura di], *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 44-62.
D. PAPOUSADO, *Der Schnitt zwischen dem Idealen und dem Realen. Schopenhauers Erkenntnisphilosophie*, Sinclair, Bonn 1999.
M. BOOMS, *Aporie und Subject. Die erkenntnistheoretische Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2003.
AA. VV., *Schopenhauer und die Hirnforschung*, in SJ, LXXXVIII (2007), pp. 51-116.

Le scienze e la filosofia della natura.

J. FRAUENSTÄDT, *Der Materialismus und die materialistischen Bestrebungen unserer Zeit. Vom Standpunkte der Schopenhauerischen Philosophie*, in «Unsere Zeit. Jahrbuch zum Conversation-Lexicon», 1867, H. 4, pp. 253-78.
TH. STIEGLITZ, *Grundsätze der historischen Entwicklung aud den übereinstimmenden Principien der Philosophie A. Schopenhauers und der naturwissenschaftlichen Empirie*, Friedrich Beck, Wien 1881.
P. SCHULTZ, *Arthur Schopenhauer in seinen Beziehungen zu den Naturwissenschaften*, in «Deutsche Rundschau», CI (1899), pp. 263-88.
R. WIEBRECHT, *Die Metaphysik Schopenhauers vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus betrachtet*, Dieterich, Göttingen 1899.
O. WEIDE, *Die Materie bei Schopenhauer*, Schneider, Butzbach 1904.
K. SCHEWE, *Schopenhauers Stellung zu der Naturwissenschaft*, Ebering, Berlin 1905.
B. O. ZANOTTI, *Schopenhauer e la gravitazione universale. Nota critica*, in «Rivista filosofica», 1906, fasc. 2, pp. 255-61.
F. ZAMBONINI, *Schopenhauer e la scienza moderna*, Dessi, Sassari 1911.
L. KAPLAN, *Schopenhauer und der Animismus. Eine psychoanalytische Studie*, Deuticke, Leipzig-Wien 1925; rist. Kraus, Nendeln (Liechtenstein) 1970.
F. ZAMBONINI, *Schopenhauer und die moderne Naturwissenschaft*, in SJ, XXII (1935), pp. 44-91.

H. DRIESCH, *Schopenhauers Stellung zur Parapsychologie*, in SJ, XXXVI (1936), pp. 15-99.
K. WAGNER, *Quantentheorie und Metaphysik*, in SJ, XXIV (1937), pp. 20-63.
F. SAVORGNAN, *Spunti demografici in Arthur Schopenhauer*, in «Economia», XIX (1937), n. 3.
M. F. CANELLA, *Verità biologiche nel pensiero di Schopenhauer*, in SJ, XXV (1938), pp. 222-37.
A. MITTASCH, *Schopenhauer und die Chemie*, in SJ, XXVI (1939), pp. 81-168.
E. SCHILL, *Das Problem der Materie bei Schopenhauer*, Wild, Eindingen am Kaiserstuhl 1940.
P. LIPS, *Schopenhauer und die Physiognomik*, Hansischer Gildenverlag, Hamburg 1940.
A. MITTASCH, *Gedanken über das Wirken in der Natur*, in SJ, XXVIII (1941), pp. 70-133.
K. BLOCH, *Schopenhauer und die moderne Naturwissenschaft*, in «Die Naturwissenschaften», XXXVII (1950), pp. 145-50.
K. BLOCH, *Die Bedeutung Schopenhauers für die moderne Medizin*, in «Die medizinische Welt», 1952, pp. 1571-75.
F. ROSTAND, *Schopenhauer et les demonstrations mathématiques*, in «Revue d'histoire et de leur applications», 1953, pp. 203-30.
E. MAY, *Schopenhauer und die heutige Naturphilosohpie*, in SJ, XXXVI (1955), pp. 10-24.
M. F. SCIACCA, I*l concetto «naturalistico» della morte nella trasposizione «volontaristica» dello Schopenhauer*, in «Humanitas», 1958, pp. 712-21.
W. BERNHARD, *Schopenhauer und die moderne Charakterologie*, Diss., Mainz 1961; poi in SJ, XLIV (1963), pp. 25-133.
H. HARTMANN, *Schopenhauer und die heutige Naturwissenschaft*, in SJ, XLV (1964), pp. 13-22.
H. AUTRUM, *Der Wille in der Natur und die Biologie heute*, in SJ, L (1969), pp. 89-101.
K. W. GEISLER, *Schopenhauer und die Technik*, in SJ, LII (1971), pp. 59-79.
W. KLOPPE, *Schopenhauers Bemerkungen zur ärztlichen Diagnose*, in «Medizinische Diagnostik in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Heinz Goerke», Fritsch, München 1978, pp. 469-75.
H. A. PRIMER, *Das Problem des Materialismus in der Philosophie Arthur Schopenhauers*, Lang, Frankfurt am Main - Bern - New York - Nancy 1984.
J. AUL, *Schopenhauers Begründungstheorie im Lichte der Ergebnisse der modernen Wissenschaftstheorie*, Diss., Göttingen 1983; ora Mikrofiche Ausgabe, 1994.
R. MALTER, *Schopenhauer und die Biologie. Metaphysik der Lebenskraft auf empirischer Grundlage*, in «Berichte zur Wissenschaftsgeschichte», VI (1983), pp. 41-58.
M. MORGENSTERN, *Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaft. Prioritätslehre und Methodenlehre als Grenzziehung naturwissenschaftliche Erkenntnis*, Bouvier, Bonn 1985.
Y. PELICIER, *Schopenhauer et la médecine*, in AA.VV., *Schopenhauer et la force du pessimisme*, Éditions du Rocher, Monaco-Paris 1988, pp. 119-139.
I. VOLPICELLI, *Schopenhauer. La natura vivente e le sue forme*, Marzorati, Milano 1988.
W. RHODE, *Schopenhauer heute. Seine Philosophie aus der Sicht naturwissenschaftlicher Forschung*, Schäuble, Rheinfelden-Berlin 1991; 1994[2].
M. SEGALA, *I fantasmi, il cervello, l'anima. Schopenhauer, l'occulto e la scienza*, Olschki, Firenze 1998.
A. KROPF, *Philosophie und Parapsychologie. Zur Rezeptionsgeschichte parapsychologischer Phänomene am Beispiels Kants, Schopenhauers und C. G. Jungs*, Lit, Münster 2000.

M. SEGALA, *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, Edizioni della Scuola Normale Superiore, Pisa 2009.

Etica, politica, filosofia del diritto e filosofia della storia.

J. G. RÄTZE, *Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag und was nicht vermag. Mit Rücksicht auf die Schopenhauersche Schrift: Die Welt u.s.w.*, Hartmann, Leipzig 1820.
H. L. KORTEN, *Quomodo Schopenhauer ethican fundamento metaphysico constituere conatus sit*, Duncker, Berlin 1864.
V. KIY, *Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers*, Hayn, Berlin 1866.
O. LIEBMANN, *Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens*, Schober, Stuttgart 1866 (in particolare le pp. 65-101).
J. FRAUENSTÄDT, *Schopenhauer's Geschichtsphilosophie*, in «Deutsches Museum», 1867, n. 22, pp. 673-81 e n. 23, pp. 718-28.
J. BZAHNSENS, *Zur Philosophie der Geschichte. Eine kritische Besprechung des Hegl-Hartmannschen Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Prinzipien*, Duncker, Berlin 1872.
E. M. F. ZANGE, *Über das Fundament der Ethik. Eine kritische Untersuchung über Kant's und Schopenhauer's Moralprinzip. Gekrönte Preisschrift*, Breitkopf & Härtel, Leipzig 1872.
J. VOLKELT, *Das Unvewußte und der Pessimismus. Studien zur modernen Geistesbewegung*, Ackermann, Berlin-München 1873.
J. SULLY, *Pessimism, a History and a Criticism*, H. S. King, London 1877 (in particolare le pp. 74-105); , Kegan Paul & Co., London 1891[2].
L. VON GOLTHER, *Der moderne Pessimismus. Studie aus dem Nachlaß*, mit einem Vorwort v. F. Th. Vischer, Brockhaus, Leipzig 1878 (in particolare le pp. 6-56).
E. CARO, *Le pessimisme au XIX[e] siècle. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*, Hachette, Paris 1878.
J. M. TSCHOFEN, *Die Philosophie Arthur Schopenhauers in ihrer Relation zur Ethik*, München, Ackermann, 1879.
G. VADALÀ-PAPALE, *La dottrina filosofico-giuridica di Schopenhauer e di Hartmann. Studio critico-sistematico*, in «Rivista di giurisprudenza», 1880, 1-2, pp. 67-126, e 3-4, pp. 283-357.
TH. STIEGLITZ, *Grundsätze der historischen Entwicklung, abgeleitet aus den übereinstimmenden Principien der Philosophie Arthur Schopenhauer's und der naturwissenschaftlichen Empirie*, Beck, Wien 1881.
E. VON HARTMANN, *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, Duncker, Berlin 1880; 2ª ed. ampliata, Friedrich, Leipzig 1892.
J. BOURDEAU, *Le bonheur dans le pessimisme. Schopenhauer d'après sa correspondance*, in «Revue des Deux Mondes», 15 agosto 1884, pp. 916-54; poi in volume, Hachette, Paris 1906.
G. BOGLIETTI, *L'eudemonologia di un pessimista. A proposito di una recente traduzione degli Aforismi di Schopenhauer*, in «Nuova Antologia», XXIV, 16 dicembre 1885, pp. 581-601.
E. GAMBIGLIANI ZOCCOLI, *Di alcuni punti della filosofia etico-giuridica di Arturo Schopenhauer*, Tip. Moneti, Modena 1896.
H. BAMBERGER, *Das Tier in der Philosophie Schopenhauers*, Becker, Würzburg 1897.
V. GUETZLAFF, *Schopenhauer. Ueber die Thiere und den Thierschutz. Ein Beitrag zur ethischen Seite der Vivisektionsfrage*, Nauck, Berlin 1897.

O. DAMM, *Schopenhauers Ethik in Verhältnis zu seiner Erkenntnislehre und Metaphysik*, Annaberg, Graser, 1898
G. DE CASTELLOTTI, *A proposito del pessimismo di A. Schopenhauer*, Tip. Economica, Ascoli Piceno 1901.
C. TRIVERO, *Dei doveri verso di noi medesimi secondo Schopenhauer*, Zamorani e Albertazzi, Bologna 1902.
E. AMENDOLA-KÜHN, *L'ottimismo di A. Schopenhauer*, in «Coenobium», VI, settembre-ottobre 1907, pp. 84-92.
A. TILGHER, *La filosofia del diritto di A. Schopenhuer*, in «Rassegna Nazionale», 1° marzo 1908, pp. 55-69.
G. BUSTICO, *Il concetto della storia in Arturo Schopenhauer*, Soc. Ed. Avanguardia, Lugano 1910.
A. VÖGELE, *Der Pessimismus und das Tragische in Kunst und Leben*, 2ª ed. ampliata, Herder, Freiburg 1910 (in particolare le pp. 1-158).
K. HARTMANN, *Der Pessimismus Schopenhauers und seine Beziehungen zu verwandten Strömungen in der Philosophie*, Haernsch, Göttingen 1915.
S. STAWREWA, *Das Mitleid als Fundament der Moral bei Schopenhauer*, Leemann & Co., Zürich 1915.
A. ZACCHI, *Il problema del dolore*, Ferrari, Roma 1917; 2ª ed. riveduta e migliorata 1918; 1949[8].
G. ZUCCANTE, *Correnti di letteratura pessimistica al nascere di A. Schopenhauer*, in «Rivista di filosofia», gennaio-giugno 1919.
A. FALLATO, *La compassione in Arturo Schopenhauer*, Tip. G. De Martini, Benevento 1925.
U. A. PADOVANI, *La concezione scolastica e la concezione schopenhaueriana della storia*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1931, 6.
S. HOLM, *Schopenhauers Ethik*, Nyt Nordisk Forlag, Copenhagen 1932.
A. COVOTTI, *La metafisica del bello e dei costumi di A. Schopenhauer*, Rondinella, Napoli 1934.
L. SCARANO, *Il problema morale nella filosofia di A. Schopenhauer*, Morano, Napoli 1934.
I. GASSE, *Staat und Recht bei Schopenhauer*, Steffen, Limburg-Lahn 1938.
C. COMPARATO, *La teoria del carattere intelligibile in Schopenhauer*, Cappugi, Palermo 1947.
F. SARTORELLI, *Il pessimismo di A. Schopenhauer, con particolare riferimento alla dottrina del diritto e dello Stato*, Giuffrè, Milano 1951.
P. LOPEZ, *La metafisica di Schopenhauer e il problema della libertà*, in «Historica», marzo-aprile 1952, 1, pp. 9-18.
R. BISCARDO, *Il pessimismo romantico nel «Mondo» di A. Schopenhauer*, Manfrini, Bolzano-Rovereto 1955.
C. TERZI, *Schopenhauer. Il male*, Officium Libri Catholici, Roma 1955.
M. F. SCIACCA, *Il concetto «naturalistico» della morte nella trasposizione «volontaristica» dello Schopenhauer*, in «Humanitas», 1958, pp. 712-21.
C. MAZZANTINI, *L'etica di Kant e di Schopenhauer*, Tirrenia, Torino 1966.
F. MEI, *Etica e politica nel pensiero di Schopenhauer*, Marzorati, Milano 1966.
R. NEIDERT, *Die Rechtsphilosophie Schopenhauers und ihr Schweigen zum Widerstandsrecht*, Mohr, Tübingen 1966.
S. GOYARD-FABRE, *Droit naturel et loi civile dans la philosophie de Schopenhauer*, in «Les Études Philosophiques», ottobre-dicembre 1977, n. 4, pp. 451-74.
J. E. ATWELL, *Schopenhauer's Account of Moral Responsibility*, in «Pacific Philosophical Quarterly», XLI (1980), pp. 396-410.

M. A. CATTANEO, *Schopenhauer e il diritto penale. Alcune considerazioni*, Giuffrè, Milano 1980.
L. LÜTKEHAUS, *Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und «Soziale Frage»*, Bouvier, Bonn 1980.
G. PASQUALOTTO, *Introduzione*, in A. SCHOPENHAUER, *Il pensiero filosofico e morale*, Le Monnier, Firenze 1981, pp. 3-33.
C. VASOLI, *Introduzione*, in A. SCHOPENHAUER, *Il fondamento della morale*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 5-64.
C. VASOLI, *Introduzione*, in A. SCHOPENHAUER, *La libertà del volere umano*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 5-39.
W. SCHIRMACHER, *Asketische Vernunft. Schopenhauer im deutschen Idealismus*, in SJ, LXV (1984), pp. 197-208 [trad. it. *La ragione ascetica. Schopenhauer nell'idealismo tedesco*, in «Verifiche», XIII (1984), pp. 263-79].
R. RÖHR, *Mitleid und Einsicht: d. Begründungsproblem in d. Moralphilosophie Schopenhauers*, Lang, Frankfurt am Main - Bern - New York 1985.
F. SAVATER, *Schopenhauer. La abolición del egoismo*, Montesinos, Barcelona 1986.
W. SEELIG, *Arthur Schopenhauer, Gedanken zur Ethik*, Bechtle, Esslingen 1988; poi, Ullstein, Frankfurt am Main 1991.
P. VINCIERI, *Metafisica e politica in Schopenhauer*, in SJ, LXIX (1988), pp. 289-302.
D. CARTWRIGHT, *Schopenhauer als Moral Philosophy. Towards the Actuality of his Ethics*, in SJ, LXX (1989), pp. 54-65.
J. GAREWICZ, *Erkennen und Erleben. Ein Beitrag zu Schopenhauers Erlösungslehre*, in SJ, LXX (1989), pp. 75-83.
P. BELLINAZZI, *Conoscenza, morale, diritto. Il futuro della metafisica in Leibniz, Kant, Schopenhauer*, Ets, Pisa 1990.
R. MARGREITER, *Schopenhauers Beitrag zu einer Ethik der Postmoderne*, in AA.VV., *Schopenhauer ieri e oggi*, a cura di A. Marini, il Melangolo, Genova 1991, pp. 109-21.
P. BELLINAZZI, *Morale e diritto. Le invarianti archetipiche della dottrina dello Stato in Platone, Kant, Schopenhauer*, Ets, Pisa 1993.
J. M. ORTIZ IBARZ, *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la ética en Schopenhauer*, Universidad de Navarra, Pamplona 1991; 2ª ed. ampliata 1995.
M. WISCHKE, *Die geburt der Ethik. Schopenhauer – Nietzsche – Adorno*, Akademie Verlag, Berlin 1994.
M. KOSSLER, *Schopenhauers Ethik und Erösungslehre im Spannungsfeld von Christentum und empirischer Wissenschaft*, Mainz 1996.
K.-H. MUSCHELER, *Die Schopenhauer-Marquet-Prozesse uns das preussische Recht*, Mohr Siebeck, Tübingen 1996.
R. GARAVENTA, *La noia. Esperienza del male metafisico o patologia dell'età del nichilismo?*, Bulzoni, Roma 1997 (in particolare le pp. 213-26).
M. D'ABBIERO, *Eros e democrazia. Un percorso attraverso Tocqueville, Schopenhauer e Freud*, Guerini e Associati, Milano 1998.
O. HALLICH, *Mitleid und Moral. Schopenhauers Leidensethik und die moderne Moralphilosophie*, Königshausen und Neumann, Würzuburg 1998.
M. HAUSKELLER, *Von Jammer des Lebens. Einführung in Schopenhauers Ethik*, Beck, München 1998.
J. A. MARÍN-CASANOVA, *Schopenhauer y la negación de la istoria: la antiteodicea como salida de la modernidad*, in «Reflexion», III (1999), pp. 143-91.
M. KOSSLER, *Empirische Ethik und christliche Moral: zur Differenz einer areligiösen*

und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther, Königshausen und Neumann, Würzburg 1999.
P. AUDI, *Supériotité de l'éthique. De Schopenhauer à Wittgenstein et au delà*, Puf, Paris 2000.
S. WELPER, *Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2000.
A. BOBKO, *Non multa. Schopenhauers Philosophie des Leidens*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2001.
J. KRAIMPS, *La morale de Schopenhauer en rapport problématique à la philosophie morale de Kant*, Éd. des Écrivains, Paris 2001.
M. LIBELL, *Morality Beyond Humanity. Schopenhauer, Grysanowski, and Schweitzer on Animal Ethics*, Lund Universität, Lund 2001.
F. PRÜTZ, *Schopenhauers Mitleidsethik. Basis einer modernen Medizinethik?*, Diss., Marburg 2001.
F. BAZZANI, *L'incompiuto maestro. Metafisica e morale in Schopenhauer e Kant*, Clinamen, Firenze 2002.
O. SCHULZ, *Schopenhauers Kritik der Hoffnung*, Lang, Frankfurt am Main - Berlin - Bern - Bruxelles - New York - Oxford - Wien 2002.
A. SCHMIDT, *Arthur Schopenhauer und die Geschichte*, in SJ, LXXXIII (2002), pp. 189-204.
F. GRIGENTI, *Il contrasto dell'essere con se stesso. Giustizia e compassione in Arthur Schopenhauer*, in «La società degli individui», 2003, n. 18, pp. 77-89.
G. MANNION, *Schopenhauer, Religion and Morality: The Humble Path to Ethics*, Hants-Ashgate, Aldershot-Burlington 2003.
A. MURE, *La question de la mort dans la philosophie de Schopenhauer. Critique de la théorie de la souffrance*, Ed. Dharma, St. Michel-en-l'Herme 2003.
G. GURISATTI, *Eudemonologia e soteriologia. Le due grandi correnti della filosofia pratica schopenhaueriana*, in «Intersezioni», XXIV, 2, agosto 2004, pp. 281-309.
L. HÜHN [a cura di], *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon-Verlag, Würzburg 2006.
R. B. MARCIN, *In Search of Schopenhauer's Cat. Arthur Schopenhauer's Quantum-Mystical Theory of Justice*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2006.
G. RICONDA, *Arthur Schopenhauer*, in *Il peccato originale nel pensiero moderno*, a cura di G. Riconda, M. Ravera, C. Ciancio e G. Cuozzo, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 773-87.

Estetica.

J. FRAUENSTÄDT, *Aesthetische Fragen*, Katz, Dessau 1853.
D. ASHER, *Arthur Schopenhauers Ansicht über Musik*, Arnoldi, Leipzig 1856.
H. KLEE, *Grundzüge einer Ästhetik nach Schopenhauer*, Duncker, Berlin 1875.
A. SIEBENLIST, *Schopenhauer's Philosophie der Tragödie*, Stampfel, Pressburg-Leipzig 1880.
E. REICH, *Schopenhauer als Philosoph der Tragödie. Eine kritische Studie*, Konegen, Wien 1888.
M. SEYDEL, *Schopenhauers Metaphysik der Musik. Ein kritischer Versuch*, Breitkopf & Härtel, Leipzig 1895.
E. VON MAYER, *Schopenhauers Aesthetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schelling*, Niemeyer, Halle a. S. 1897; rist. Olms, Hildesheim - New York 1999.
E. ZOCCOLI, *L'estetica di Arturo Schopenhauer. Propedeutica all'estetica wagneriana*, Agnelli, Milano 1901.
G. CHIALVO, *L'estetica di Schopenhauer. Saggio espositivo-critico*, Casa Editrice Italiana, Roma 1904.
E. MÜLLER, *Schopenhauers Verhältnis zur Dichtkunst*, Noske, Borna-Leipzig 1904.
W. RAMM, *Zur Lehre von der Ideen in Schopenhauers Ästhetik*, Pormetter, Berlin 1905.
F. J. WAGNER, *Beiträge zur Würdigung der Musiktheorie Schopenhauers*, Hauptmann, Bonn 1910.
S. HOCHFELD, *Das Künstlerische in der Sprache Schopenhauers*, Barth, Leipzig 1912.
A. FAUÇONNET, *L'esthétique de Schopenhauer*, Alcan, Paris 1913.
D. KUZAROWA, *Schopenhauers Ästhetik in ihrer Beziehung zu seinem Pessimismus*, Staatsdruckerei, Sofia 1915.
W. OEHLKE, *Schopenhauers Ideenlehre*, Rösl, München 1921.
A. FAGGI, *Schopenhauer e la tragedia*, in «Marzocco», 1925; poi in *Studi filosofici e letterari*, Rosenberg & Sellier, Torino 1938, pp. 154-58.
H. TOEPFER, *Deutung und Wertung der Kunst di Schopenhauer und Nietzsche*, Risse Verlag, Dresden 1933.
I. KNOX, *The Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer*, Columbia University Press, New York 1936; rist., Thomas and Hudson - Humanities Press, London - New York 1958.
A. CECCONI, *La dottrina della musica nella filosofia di Schopenhauer*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», settembre 1941, n. 5, pp. 429-54.
G. CAPONE BRAGA, *Il criterio della valutazione estetica secondo Schopenhauer e la natura dell'atteggiamento estetico in generale*, in «Sophia», X (1942), n. 4, pp. 406-23.
A. G. MANNO, *Originalità della estetica di Arturo Schopenhauer*, Giannini, Napoli s.d. [1946?].
G. BONI, *L'arte musicale nel pensiero di Schopenhauer*, Accademia Nazionale di Santa Cecilia, Roma 1954.
F. VISCIDI, *Il problema della musica nella filosofia di Schopenhauer*, Liviana Editrice, Padova 1959.
V. MATHIEU, *La dottrina delle idee di Arturo Schopenhauer*, in «Filosofia», XI (1960), n. 4, pp. 541-59.
O. PÖGGELER, *Schopenhauer und das Wesen der Kunst*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XIV (1960), pp. 353-89.
C. ROSSET, *L'esthétique de Schopenhauer*, Puf, Paris 1969; 1989.
H. D. BAHR, *Das gefesselte Engagement. Zur Ideologie der kontemplativen Ästhetik Schopenhauers*, Bouvier, Bonn 1970.
A. HÜBSCHER, *Das Genie bei Schopenhauer*, in «Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft», XVIII (1973), pp. 103-26.
R. WEYERS, *Arthur Schopenhauers Philosophie der Musik*, Bosse, Regensburg 1976.
A. BIRAL, *Schopenhauer: l'arte e la morte della ragion pratica*, in «Problemi», 1977, n. 50, pp. 273-83.
B. ACKERMANN, *Schopenhauer und die deutsche Sprache*, Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz) 1978.
A. PHILONENKO, *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, Vrin, Paris 1980; 2ª ed. riveduta e corretta 1999; 2005.
J. M. MARÂIN TORRES, *Agnosticismo y estetica. Estudios schopenhauerianos*, Nau Llibres, Valencia 1986.

T. GRAVES TAYLOR, *Platonic Ideas, Aesthetic Experience, and the Resolution of Schopenhauer's "Great Contradiction"*, in «International Studies in Philosophy», 19 (autunno 1987), pp. 43-53.
J. YOUNG, *The Standpoint of Eternity: Schopenhauer on Art*, in «Kantstudien», LXXVIII (1987), pp. 424-41.
M. W. TORRES MAIA, *Jenseits des Willens zum Leben. Über Schopenhauers metaphys. Hintergrund d. Kunstanschauung*, Lang, Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris 1989.
W. KORFMACHER, *Ideen und Ideenerkenntnis in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers*, Centaurus Verlag Gesellschaft, Pfaffenweiler 1992.
V. SPIERLING, *Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis*, Haffmanns Verlag, Zürich 1994.
G. K. LEHMANN, *Ästhetik der Utopie. Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard, Georg Simmel, Max Weber, Ernst Bloch*, Neske, Stuttgart 1995.
F. RESTAINO, *Spunti platonici nell'estetica moderna. Shaftesbury e Schopenhauer*, in P. DI GIOVANNI [a cura di], *Platone e la dialettica*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 117-37.
D. JACQUETTE [a cura di], *Schopenhauer, Philosophy, and the Arts*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; nuova ed. 2007.
B. NEYMEYR, *Ästhetische Autonomie als Abnormität. Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik*, de Gruyter, Berlin - New York 1996.
M. OBRAZ, *Die Stellung von Architektur, Malerei und Skulptur in F. D. E. Schleiermachers System der Ästhetik und in Arthur Schopenhauer's Kunstphilosophie*, Tectum Verlag, Marburg 1996.
G. PIANA, *Teoria del sogno e dramma musicale. La metafisica nella musica di Schopenhauer*, Guerini e Associati, Milano 1997; nuova ed. lulu.com, Raleigh 2013.
K. PREDEL, *Idealanschauung und Wesenerfahrung. Schopenhauers Metaphysik des Schönen*, Shaker, Aachen 1998.
P. BARONE, *Età della polvere: Giacometti, Heidegger, Kant, Hegel, Schopenhauer e lo spazio estetico della caducità*, Marsilio, Venezia 1999.
C. FOSTER, *Ideas and Imagination. Schopenhauer on the Proper Foundation of Art*, in CH. JANAWAY [a cura di], *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 213-51.
S. KRUEGER, *On the Aesthetic and Non-Aesthetic Forms of the Sublime in Schopenhauer*, in SJ, LXXXI (2000), pp. 45-58.
S. KRUEGER, *Schopenhauer on the Pleasures of Tragedy*, SJ, LXXXII (2001), pp. 113-20.
T. LÜTKEMEIER, *Chez-soi. The aestetic self in Arthur Schopenhauer, Walter Pater and T. S. Eliot*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2001.
E. MICHELENA HUARTE, *El confin de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001.
E. MICHELENA HUARTE, *El mundo como representación artistica. El alcance del arte en A. Schopenhauer*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001.
A. MOLINA FLORES, *Doble teoria del genio. Sujeto y creaciön de Kant a Schopenhauer*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Sevilla, Sevilla 2001.
M. RUFFING, *«Wille zur Erkenntnis». Die Selbsterkenntnis des Willens und die Idee des Menschen in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers*, Diss., Mainz 2001.

B. VANDENABEELE, *De bloesem van het leven. Esthetiek en ethiek in Arthur Schopenhauers filosofie*, Universitaire Pers Leuven, Leuven 2001.
B. VANDENABEELE, *Schopenhauer on the Beautiful and the Sublime: A Qualitative of Gradual Distinction?*, in SJ, LXXXII (2001), pp. 99-112.
S. PEGATZKY, *Das poröse Ich. Leiblichkeit und Ästhetik von Arthur Schopenhauer bis Thomas Mann*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2002.
S. PETROSINO, *La furia del filosofo: Goethe, Schopenhauer e l'esperienza del colore*, in F. BOTTURI, F. TOTARO e C. VIGNA (a cura di), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, Vita e pensiero, Milano 2002, pp. 945-62.
CHUNG-SUN KWON, *Studie zur Idee des Gesamtkunstwerks in der Frühromantik. Zur Utopie einer Musikanschauung von Wackenroder bis Schopenhauer*, Lang, Frankfurt am Main - Berlin - Bern - Bruxelles - New York - Oxford - Wien 2003.
G. BAUM e D. BIRNBACHER [a cura di], *Schopenhauer und die Künste*, Wallstein, Göttingen-Niedersachs 2005.
A. CARRANO, *Dismisura e apparenza. Vicissitudini di un'idea: il sublime da Kant a Schopenhauer*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2005.
Q. TAYLOR, *Schopenhauer's metaphysics of music: criticism and retrieval*, in SJ, LXXXVII (2006), pp. 119-36.
S. E. ESPINOZA, *L'ouïe de Schopenhauer. Musique et réalité*, Préface de C. Rosset, L'Harmattan, Paris 2008.
S. VASALOU, *Schopenhauer and the Aesthetic Standpoint. Philosophy as a Practice of the Sublime*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Religione, mistica, dottrina della redenzione.

J. FRAUENSTÄDT, *Über das wahre Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung. Prolegomena zu jeder künftigen Philosophie des Christentums*, Leske, Darmstadt 1848; parzialmente riprodotto in SJ, XVII (1930), pp. 155-74.
A. VON OETTINGEN, *Schopenhauer's Philosophie in ihrer Bedeutung für christliche Apologetik*, in «Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche», VII (1865), fasc. 4, pp. 449-87.
A. JONAS, *Der transcendentale Idealismus Arthur Schopenhauers und der Mystizismus des Meister Eckhardt*, in «Philosophische Monathefte», 1868, pp. 43-74 e 161-69.
O. BUSCH, *Arthur Schopenhauer. Beitrag zu einer Dogmatik der Religionslosen*, Bassermann, Heidelberg 1877; 2ª ed. interamente riveduta, Bassermann, München 1878.
D. ASHER, *Das Endergebnis der Schopenhauer'schen Philosophie in seiner Übereinstimmung mit einer der ältesten Religionen*, Arnold, Leipzig 1885.
W. FRICKE, *Schopenhauer und das Christentum. Ein Beitrag zur Lösung einer weltbewegenden Frage*, Siegismund & Volkening, Leipzig 1889
F. HAACKE, *Mysticismus und Pessimismus bei Schopenhauer*, Voigt, Bunzlau 1889.
S. NEUWIRTH, *Pantheismus und Individualismus im System der Schopenhauer'schen Philosophie*, Becker, Würzburg 1894.
TH. SIMON, *Arthur Schopenhauer nach seinem Charakter und seiner Stellung zum Christentum*, Belser, Stuttgart 1894
C.TÖWE, *Schopenhauer und das Christentum*, Sell, Greifswald 1897.
A. COSTA, *La religiosità nella filosofia di A. Schopenhauer*, in «Coenobium», III, luglio-agosto 1907, pp. 26-49.
K. WEIDEL, *Schopenhauers Religionsphilosophie*, in «Archiv für Philosophie», sez. I, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XX, (1907), pp. 279-321.
K. EULER, *Die Stellung Schopenhauers zur Religion*, Noske, Borna-Leipzig 1908.

E. L. SCHMIDT, *Schopenhauer und die Mystik*, Marhold, Halle a. S. 1909.
R. GROEPER, *Die Philosophie Schopenhauers in ihrem Verhältnis zum Christentum historisch-kritisch beleuchtet*, Trowitsch, Frankfurt am Oder 1910.
J. MÜHLETHALER, *Schopenhauer und die abendländische Mystik*, Duncker, Berlin 1910.
W. MACKINTIRE SALTER, *Schopenhauer's Contact with Theology*, in «The Harvard Theological Review», IV (luglio 1911), pp. 271-310.
G. ALLIEVO, *Giobbe e Schopenhauer*, Tipografia Subalpina, Torino 1912.
S. KRAMPE, *Schopenhauer's Erlösungslehere und das Christentum*, in SJ, III (1914), pp. 137-78.
P. DEUSSEN, *Schopenhauer und die Religion*, in SJ, IV (1915), pp. 8-15.
E. BERGMANN, *Die Erlösugslehre Schopenhauers*, Rösl, München 1921.
H. HASSE, *Schopenhauers Religionsphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart*, Englert & Schlosser, Frankfurt am Main 1924; 2ª ed. Reinhardt, München 1932.
H. THOMSEN, *Tod und neue Geburt. Die Wiederverkörperung bei Schopenhauer und in einer Philosophie des Lebens*, Stengerm, Erfurt 1928.
A. GOCKER, *Darstellung und Kritik der Religionsphilosophie Schopenhauers*, Horning, Heidelberg 1929.
W. KAWERAU, *Neugeburt der Religion auf der Grundlage der Philosophie Schopenhauers*, Niemeyer, Halle a. S. 1929.
AA.VV., *Philosophie und Religion*, in SJ, XVII (1930), numero monografico dedicato al rapporto tra filosofia e religione in Schopenhauer.
G. FAGGIN, *Schopenhauer e la mistica*, in «Sofia», I, luglio-dicembre 1933, pp. 430-435 e II, gennaio-giugno 1934, pp. 84-105.
A. COSTA, *Il pensiero religioso di Arturo Schopenhauer. Esposizione critica*, Formiggini, Roma 1935.
G. STOCK, *Schopenhauers Wahrheitsanspruch und christlicher Glaube. Zur kritischen Selbstbegrenzung und gläubigen Erfüllung philosophischer Weltdeutung*, in SJ, XXIII (1936), pp. 121-82.
A. BENEDITI, *La conoscenza «redentrice» in Arthur Schopenhauer*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XXXIX (1947), n. 1, pp. 94-109.
N. SEELHAMMER, *Schopenhauers Lehre vom Mitleid und das christliche Ethos*, in *Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für Fritz Tillmann zu seinen 75 Geburtstag*, a cura di T. Steinbüchel e T. Müncker, Patmos, Düsseldorf 1950, pp. 486-510.
G. FAGGIN, *Schopenhauer. Il mistico senza Dio*, La Nuova Italia, Firenze 1951.
G. MORRA, *Morale e religione nel pensiero di Schopenhauer*, in «Ethica», I (1962), n. 1, pp. 47-67.
G. STOCK, *Schopenhauer und die philosophische Theologie Englands*, in SJ, XLIV (1963), pp. 134-79; XLV (1964), pp. 55-121; XLVI (1965), pp. 109-29.
M. HORKHEIMER, *Religion und Philosophie*, in SJ, XLVIII (1967), pp. 3-23; poi in *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, a cura di A. Schmidt, Fischer, Frankfurt am Main 1967, pp. 229-38.
A. HÜBSCHER, *Vom Pietism zur Mystik*, in SJ, L (1969), pp. 1-32.
M. HORKHEIMER, *Bemerkungen zu Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion*, in SJ, LIII (1972), pp. 71-79; poi in *Sozialphilosophische Studien*, a cura di W. Brede, Fischer, Frankfurt am Main 1972, pp. 145-55.
G. RICONDA, *La «Noluntas» e la riscoperta della mistica nella filosofia di Schopenhauer*, in SJ, LIII (1972), pp. 80-87.
H. W. BRANN, *Schopenhauer und das Judentum*, Bouvier, Bonn 1975.

R. A. GONZALES, *Schopenhauer's Demythologization of Christian Asceticism*, in «Auslegung», IX (1982), pp. 5-49.
R. MALTER, *Schopenhauers Verständnis der Theologie Martin Luthers*, in SJ, LXIII (1982), pp. 22-53.
G. RICONDA,*Ellenismo e cristianesimo in Schopenhauer*, in «Archivio di filosofia», II (1985), pp.73-88.
G. PENZO [a cura di], *Schopenhauer e il sacro*, Edb, Bologna 1987.
J. SALAQUARDA, *Schopenhauer und die Religion*, in SJ, LXIX (1988), pp. 321-32.
AA.VV., *Schopenhauers Philosophie als Anfrage an das Christentum*, Katholischen Akademie, Hamburg 1989.
J. GAREWICZ, *Erkennen und Erleben. Ein Beitrag zu Schopenhauers Erlösungslehre*, in SJ, LXX (1989), pp. 75-83.
M. SUANCES MARCOS, *Arthur Schopenhauer. Religión metafísica de la voluntad*, Herder, Barcelona 1989.
R. A. GONZALES, *The Back Door to God in the Philosophy of Schopenhauer*, Diss., Pontificia Università Gregoriana, Città del Vaticano 1990.
R. A. GONZALES, *An Approach to the Sacred in the Thought of Schopenhauer*, Edwin Mellen Research University Press, San Francisco - Lewiston 1992.
R. A. GONZALES, *The Ambiguity of the Sacred in the Philoshopy of Schopenhauer*, in «Auslegung», XIX (estate 1993), n. 2, pp. 143-66.
J. WOHLMUTH, *Das christliche Dogma der Erlösung*, in SJ, LXXIV (1993), pp. 151-68.
S. G. NEELEY, *A Critical Note on Schopenhauer's Concept of Human Salvation*, in SJ, LXXV (1994), pp. 97-127.
g. sauter-ackermann, *Erlösung durch Erkenntnis? Studien zu einem Grundproblem der Philosophie Schopenhauers*, Junghans, Cuxhaven 1994.
F. GALEONE, *Schopenhauer. Un mistico senza Dio: dalla voluntas alla noluntas*, Mandese, Taranto 1995.
G. MAXIMOVIČ, *Der Wille in der Welt, oder: Schopenhauer und der Voodoo-Kult*, Junghans, Cuxhaven-Dartford 1998.
N. DE CIAN, *Redenzione, colpa, salvezza. All'origine della filosofia di Schopenhauer*, Edizioni di «Verifiche», Trento 2002.
L. CASINI, *Schopenhauer. Il silenzio del Sacro*, Edizioni Messaggero, Padova 2004.
S. HESSE, *Schopenhauer und das Christentum. Eine religionphilosophische Studie*, Wiss. Verlag, Berlin 2006.

Il rapporto con il pensiero orientale.

P. A. CHALLEMEL-LACOUR, *Un bouddhiste contemporain en Allemagne: Arthur Schopenhauer*, in «Revue des deux mondes», LXXXVI, 15 marzo 1870, pp. 296-332.
M. F. HECKER, *Schopenhauer und die indische Philosophie*, Hübscher & Teufel, Köln a. Rh. 1897.
A. COSTA, *Filosofia e Buddismo*, Bocca, Torino 1913, pp. 208-77.
C. FORMICHI, *Schopenhauer e la filosofia indiana*, in SJ, II (1913), pp. 63-65.
K. NEBEL, *Schopenhauer und die brahmanische Religion*, in SJ, IV (1915), pp. 168-83.
G. DE LORENZO, *Budda e Schopenhauer*, in SJ, XI (1922), pp. 56-68.
AA.VV., *Philosophische Abteilung: Europa und Indien*, in SJ, XV (1928), numero monografico dedicato per intero al rapporto tra Europa e India.
H. VON GLASENAPP, *Das Indienbild deutscher Denker*, Koehler, Stuttgart 1960, pp. 68-101.
P. HACKER, *Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus*, in «Saeculum», XII (1961), pp. 366-99.

G. R. WELBON, *The Buddhist Nirvāna and its Western Interpreters*, The University of Chicago Press, Chicago 1968 (in particolare le pp. 154-93).
I. VECCHIOTTI, *La dottrina di Schopenhauer. Le teorie schopenhaueriane considerate nella loro genesi e nei loro rapporti con la filosofia indiana*, Ubaldini, Roma 1969.
NANAJIVAKO BHIKKHU, *Schopenhauer and Buddhism*, Buddhist Publ. Society, Kandy (Sri Lanka) 1970; rist. 1998.
A. HÜBSCHER, *Schopenhauer und die Religionen Asiens*, in SJ, LX (1979), pp. 1-16.
B. V. KISHAN, *Schopenhauer and Buddhism*, in M. FOX [a cura di], *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, Harvester Press, Sussex 1980.
J. W. SEDLAR, *India in the Mind of Germany: Schelling, Schopenhauer and Their Tomes*, University Press of America, Lanham 1982.
AHN-HEE LEE, *Die Verneinung des Willens bei Schopenhauer im Vergleich mit der ostasiatischen Philosophie*, Diss., Würzburg 1984.
V. H. HEGSTRON, *Schopenhauer and Ancient Hindu Philosophy: A Comparative Study in Pessimism*, Ph.D. diss., Yale University 1984.
J. J. GESTEERNING, *German Pessimism and Indian Religion: A Hermeneutic Reading*, Ajanta, New Delhi 1986.
M. PIANTELLI, *La «Maya» nelle «Upanisad» di Schopenhauer*, in «Annuario filosofico», III (1986), n. 2, pp. 163-207.
P. ABELSEN, *Schopenhauer and Buddhism*, in «Philosophy East and West», XLIII (aprile 1993), n. 2, pp. 255-78.
U. W. MEYER, *Europäische Rezeption indischer Philosophie und Religion. Dargestellt am Beispiel von Arthur Schopenhauer*, Lang, Bern - Berlin - Frankfurt am Main - New York - Paris - Wien 1994.
F. LAPUERTA AMIGO, *Schopenhauer a la luz de las filosofia de Oriente*, Cims, Barcelona 1997.
R.-P. DROIT, *Schopenhauer et le Bouddhisme. Une «admirable concordance»?*, in E. VON DER LUFT [a cura di], *Schopenhauer: New Essays in Honor of his 200th Birthday*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 1988, pp. 123-38.
M. NICHOLLS, *The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself*, in CH. JANAWAY [a cura di], *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 171-212.
L. V. TARCA, *Tra Occidente e Oriente: Schopenhauer e il nulla come positivo*, in ID., *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La città del sole, Napoli 2001, pp. 461 sgg.
R. WÖHRLE-CHON, *Empathie und Moral. Eine Begegnung zwischen Schopenhauer, Zen und der Psychologie*, Lang, Bern - Berlin - Frankfurt am Main - New York - Paris - Wien 2001.
G. PASQUALOTTO, *Buddha e Schopenhauer: Karunå e Mitleid*, in «La società degli individui», VI (3/2003), n. 18, pp. 91-101.
D. L. BERGER, *The Veil of Maya: Schopenhauer's System and Early Indian Thought*, Global Academic Pub., Binghamton 2004.
L. LÜTKEHAUS [a cura di], *Nirwana in Deutschland: von Leibniz bis Schopenhauer*, Dtv, München 2004.
AA.VV., *Sakyamuni et Schopenhauer. La lucidité du philosophe et l'éveil du Bouddha*, Éd. Prajiña, Arvillard 2005.
U. APP, *Schopenhauer's initial encounter with Indian thought*, in SJ, LXXXVII (2006), pp. 35-76.
J. STOLLBERG [a cura di], *«Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst...» - Arthur Schopenhauer und Indien*, Klostermann, Frankfurt am Main 2006.

AA. VV., *Schopenhauer und Indien*, in SJ, LXXXVIII (2007), pp. 15-50.
AA. VV., *Schopenhauer und die Philophien Asiens. Beiträge zur Indologie 42*, a cura di M. Koßler, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2008.
AA. VV., *Schopenhauer and Indian Philosophy. A Dialogue between India and Germany*, a cura di A. Barua, Northern Bokk Centre, New Delhi 2008.
AA. VV., *Understanding Schopenhauer Through the Prism of Indian Culture. Philosophy, Religion and Sanskrit Literature*, a cura di A. Barua, De Gruyter, Berlin 2013.
N. BREYNE, *La négociation de la volonté. Sources indiennes de Schopenhauer*, Publibook, Paris 2013.
S. CROSS, *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought. Representation and Will and Their Indian Parallels*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2013.

Nota biografica

1788 Arthur Schopenhauer nasce il 22 febbraio nella libera città di Danzica, centro commerciale di antica tradizione e oggetto, da qualche tempo, delle mire delle grandi potenze europee. Il padre, Heinrich Floris (1747-1805), vi esercita con un certo successo le attività di banchiere e commerciante. La madre, Johanna Henriette Trosiener (1766-1838), piú giovane del consorte e il cui rapporto con lui non fu mai dei piú facili né dei piú travolgenti, era destinata a diventare una scrittrice di romanzi abbastanza nota.

1793 Nel mese di marzo, poco prima dell'ingresso a Danzica delle truppe che sancirono la sua annessione alla Prussia, gli Schopenhauer decidono di abbandonare la città e si trasferiscono ad Amburgo, libera città portuale nella quale Heinrich Floris intrattiene alcune relazioni d'affari e dove riesce ad avviare nuovamente la propria impresa commerciale. Abitano in uno dei palazzi piú belli e lussuosi della città (segno tangibile del fatto che Heinrich Floris ritiene, a torto o a ragione, di appartenere alla *élite* economica locale). Johanna, dal canto suo, riesce a fare della propria dimora un punto d'incontro del meglio dell'alta società. Il piccolo Arthur, peraltro, anche con l'andare del tempo rimarrà sempre sostanzialmente estraneo alle ambizioni dei genitori, sentendosi anzi trascurato da loro e vivendo nel timore costante che lo abbandonino.

1797 Nasce Louise Adelaide, sorella di Arthur. Quest'ultimo viene ben presto condotto dal padre a Le Havre, dove rimane per quasi due anni, ospite nella casa del commerciante Grègoire de Blesimaire. È desiderio di Heinrich Floris che il figlio in questo modo impari il francese (lo imparerà cosí bene che, a quanto pare, una volta ritornato a casa troverà qualche difficoltà nell'esprimersi nella sua lingua madre) e cominci a conoscere il mondo (soprattutto quello degli affari). L'atmosfera nella casa di Grègoire è affettuosa e amichevole, tanto che Arthur considererà il soggiorno francese come il periodo piú felice della sua infanzia.

1799 All'inizio della primavera una lettera della madre lo informa della morte prematura di Gottfried Jänisch, che era stato suo compagno di giochi ad Amburgo e con il quale s'era mantenuto in contatto per via epistolare. Johanna approfitta della triste circostanza per invitare il figlio a riflettere sulla caducità e l'incertezza dell'esistenza. Poco dopo i genitori decidono di farlo ritornare a casa, anche a causa del sempre piú evidente deterioramento della situazione politica francese ed europea, che faceva loro temere per la sicurezza del figlio. Valutati i possibili pericoli, Heinrich Floris decide che un rientro via mare è meno rischioso di quello via terra: Arthur s'imbarca dunque a Le Havre, affrontando da solo un viaggio avventuroso e non privo d'insidie e sbarcando infine nel porto di Amburgo. In estate

Heinrich Floris impone al figlio d'iscriversi alla celebre scuola commerciale di Johann Heinrich Christian Runge, dove ai giovani delle famiglie piú in vista della città viene impartita una rigorosa istruzione di orientamento pietista. Arthur la frequenterà dall'autunno del 1799 sino alla primavera del 1803, non senza manifestare segni d'insofferenza verso un'istruzione che avverte pochissimo congeniale alla propria indole. Chiederà perciò a suo padre di potersi iscrivere al ginnasio, il che, in buona sostanza, equivaleva alla decisione di non diventare un commerciante come lui.

1803 Heinrich Floris, pur non condividendo le aspirazioni del figlio, sembra alla fine capitolare: gli chiede di scegliere se iscriversi subito al ginnasio, rimanendo da solo ad Amburgo, oppure accompagnare i genitori nel viaggio in Europa che stavano progettando da qualche tempo, impegnandosi a iniziare, una volta rientrato in città, un tirocinio commerciale. Com'è comprensibile, il giovane Arthur decide di non rinunciare all'opportunità di conoscere il mondo e il 3 maggio parte insieme a loro: viaggerà fino all'agosto dell'anno seguente, visitando Olanda, Inghilterra, Francia, Svizzera e Austria. Su suggerimento della madre, tiene un diario di viaggio. Verso la fine di maggio gli Schopenhauer giungono (non senza difficoltà, causa il riesplodere della guerra) a Londra, la città che piú d'ogni altra impressiona il quindicenne Arthur: illuminata la notte, affollata, frenetica, ricchissima di occasioni di divertimento e di crescita. Il giovane s'immerge completamente nell'atmosfera straordinaria della città, prima di recarsi nella piú tranquilla Wimbledon, dove si trattiene un paio di mesi presso la scuola del reverendo Lancester allo scopo d'imparare l'inglese. L'ambiente è però per lui eccessivamente cerimonioso, bigotto, noioso, e di ciò si lamenta ripetutamente nelle lettere che scrive ai genitori e agli amici, ed è perciò ben contento quando, alla fine di settembre, può far ritorno a Londra. Dopo un paio di mesi gli Schopenhauer sono a Parigi.

1804 Attraversano pressoché tutta la Francia: dopo Parigi si fermano un paio di mesi a Bordeaux, poi visitano Tolosa, Marsiglia, Tolone (qui Arthur visita l'arsenale nel quale sono rinchiusi, in condizioni per lo piú disumane, i galeotti). Giungono alle Alpi – dove Arthur scopre «la sensazione di vedere le cose e le persone dall'alto e da lontano, annullate nell'immenso spettacolo della natura» (*Breviario*, a cura di C. Buttazzi, Rusconi, Milano 1966, p. 263) –, attraversano la Svizzera e l'Austria, rientrando infine in Germania. In agosto sono a Berlino: di qui Heinrich Floris fa ritorno ad Amburgo, mentre Arthur si reca insieme alla madre a Danzica per ricevere la confermazione nella fede luterana e iniziare il suo apprendistato commerciale presso il grossista Kabrun. Solo alla fine dell'anno madre e figlio faranno ritorno ad Amburgo.

1805 Arthur prosegue l'apprendistato commerciale presso la ditta Jenisch. Heinrich Floris, in difficoltà economiche e trascurato dalla moglie (cosa che Arthur non perdonerà mai a sua madre), comincia a manifestare i primi segni di un crollo psicofisico che lo conduce rapidamente al suicidio: il 20 aprile viene trovato morto in un fossato ai piedi del magazzino della propria abitazione. Per Arthur inizia una fase radicalmente nuova: la morte del padre è per lui certamente un lutto, ma è anche una sorta di liberazione e la madre, indirettamente, lo spinge a progettare daccapo la propria vita mettendo in vendita la casa e l'impresa commerciale di famiglia e liberando di fatto Arthur dall'obbligo morale di seguire le orme paterne.

1806 Nel mese di maggio Johanna si trasferisce a Weimar con la figlia. Arthur rifiuta di seguirla e continua per qualche tempo l'apprendistato ad Amburgo.

1807 A settembre, abbandonata l'attività commerciale, inizia, incoraggiato dall'italianista Carl Ludwig Fernow, a frequentare il ginnasio di Gotha dove, sotto la guida di Friedrich Wilhelm Doering e di Friedrich Jacobs, studia assiduamente il greco e il latino, due lingue che, con il tempo, giungerà a padroneggiare perfettamente. Sopporta però male l'ambiente; tra le altre cose, un componimento satirico diretto contro Christian Ferdinand Schulze provoca la sua espulsione dal ginnasio. Il 23 dicembre è a Weimar, dove si trattiene sino all'estate del 1809 proseguendo privatamente i suoi studi. A Weimar non abita insieme alla madre, i rapporti con la quale s'erano andati progressivamente deteriorando, ma viene ospitato da uno dei suoi insegnanti, il grecista Ludwig Passow. Johanna, nel frattempo, ha dato vita a un salotto frequentato da alcuni tra i maggiori intellettuali dell'epoca, tra i quali Goethe, Wieland, i fratelli Schlegel, Meyer. Arthur interviene di frequente alle serate organizzate da sua madre, sebbene i presenti, per lo piú, mostrino d'ignorarlo.

1809 Raggiunta la maggiore età, Arthur riceve dalla madre la propria parte di eredità, grazie alla cui rendita riuscirà a mantenere per tutta la vita una certa agiatezza economica. S'innamora, peraltro senza esserne ricambiato, di Karoline Jagemann, la bellissima stella del teatro di Weimar. All'inizio di ottobre s'iscrive alla facoltà di medicina dell'Università di Göttingen, che frequenterà per due anni.

1810 Sebbene lo studio della medicina non fosse, all'epoca, cosí distante da quello della filosofia, già nel secondo semestre Arthur comincia a percorrere il «ripido sentiero» che lo condurrà all'«alta strada alpina» della filosofia (SP1, p. 19): durante l'autunno segue le lezioni di Gottlob Ernst Schulze (l'*Enesidemo* che aveva replicato con le armi dello scetticismo alla filosofia reinholdiano-kantiana), il quale gli suggerisce di studiare gli scritti di Platone e di Kant. Arthur accetta il suo consiglio e, durante l'estate, prende a prestito dalla biblioteca dell'università i dialoghi platonici, ma anche le *Idee per una filosofia della natura* e *L'anima del mondo* di Schelling: è il momento della svolta definitiva verso la filosofia.

1811 S'iscrive alla facoltà di filosofia dell'Università di Berlino, dove insegnano il filosofo Schleiermacher, lo zoologo Lichtenstein, il grecista Friedrich August Wolf e, soprattutto, Johann Gottlob Fichte, il pensatore allora piú celebre di tutta la Germania, dal cui insegnamento tuttavia Schopenhauer rimarrà non poco deluso, tanto che finirà per ritenerlo senz'altro un ciarlatano. Sebbene non abbandoni affatto gli studi scientifici e frequenti le lezioni di celebri *Naturforscher*, matura progressivamente in lui la convinzione di fare della filosofia il fine ultimo della propria esistenza: «La vita, – dirà in primavera al vecchio poeta Wieland spiegandogli il senso della sua scelta, – è una cosa spiacevole e io mi sono proposto di passare la mia a rifletterci sopra» (*Colloqui*, p. 67).

1812 È l'anno in cui le riflessioni giovanili di Schopenhauer cominciano ad assumere la forma di una prima filosofia autonoma e originale.

1813 Nel mese di maggio, con la città minacciata dalle truppe napoleoniche, Schopenhauer abbandona Berlino dirigendosi dapprima a Weimar, poi nella vicina Rudolstadt dove, tra la primavera e l'estate, scrive la propria dissertazione di laurea *Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*. A

settembre l'invia all'Università di Jena, che già il 2 ottobre gli conferisce la laurea in filosofia *in absentia*. Non è da escludersi che, in quella circostanza, Schopenhauer abbia ricevuto – grazie anche all'influenza che Goethe, amico di sua madre, poteva esercitare a Jena – un trattamento di favore, e sembra addirittura che i professori che gli accordarono il dottorato non avessero nemmeno letto il suo lavoro. Schopenhauer ne farà stampare a proprie spese cinquecento copie e, alla fine del mese, le invierà ad alcuni noti intellettuali come lo stesso Goethe, Reinhold, Schleiermacher, Schulze. Dopo la sconfitta di Napoleone a Lipsia ritiene piú prudente lasciare Rudolstadt e rientrare a Weimar, dove sua madre ha pubblicato alcuni scritti che hanno destato un qualche interesse e sembra ora in procinto di sposarsi nuovamente.

1814 I rapporti tra Johanna e Arthur si deteriorano ulteriormente e i loro litigi si fanno via via piú frequenti: in primavera si produce la rottura definitiva e Johanna, di fatto, invita il figlio ad andarsene da casa sua. Arthur si trasferisce a Dresda, dove rimane per quattro anni, dedicandosi principalmente alla stesura di quello che era destinato a diventare il suo capolavoro filosofico: *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Da quel momento non avrà con la madre se non qualche raro scambio epistolare motivato per lo piú da questioni d'affari.

1814-15 Schopenhauer s'incontra con una certa frequenza con Goethe, insieme al quale realizza alcuni esperimenti sulla teoria dei colori. La diversità di vedute e di carattere, tuttavia, raffreddò ben presto i loro rapporti e condusse a una rottura.

1816 In primavera Schopenhauer pubblica *La vista e i colori*, una sorta di risposta alla *Teoria dei colori* di Goethe.

1818 Parte per l'Italia. Dopo una sosta a Vienna, si reca a Venezia, dove giunge tra la fine di ottobre e l'inizio di novembre e dove ha una relazione sentimentale con una ragazza veneziana, Teresa Fuga. Pare che a Venezia abbia incontrato Byron, ma la circostanza non è affatto certa. Alla fine di novembre è a Bologna, all'inizio di dicembre è a Roma, dove rimane sino al febbraio dell'anno seguente e dove gli viene recapitata la prima copia a stampa del *Mondo*, uscito in dicembre, ma con la data 1819 sul frontespizio. Lo pubblica l'editore Brockhaus, un uomo d'affari coraggioso che ha acquistato l'opera pressoché alla cieca. Schopenhauer non ebbe rapporti facili con lui, e si lamentò ben presto che l'editore non fosse stato piú veloce nella stampa del libro.

1819 Nel corso della primavera si reca a Napoli, Paestum, Pompei, Ercolano, prima di iniziare il viaggio di ritorno verso la Germania, nel corso del quale sosta a Firenze e nuovamente a Venezia. Poi è a Padova, Vicenza, Verona e Milano; qui apprende da una lettera della sorella la notizia del fallimento del banchiere Muhl di Danzica, presso il quale Adele e la madre avevano depositato tutti i propri averi e Arthur un terzo del proprio capitale. Rientra perciò rapidamente in patria e, insieme ai famigliari, avvia delle faticose trattative con Muhl: Johanna e Adele decidono di firmare un concordato in forza del quale ottengono un risarcimento pari a circa un quarto del patrimonio depositato. Arthur, invece, rifiuta ogni compromesso, riuscendo cosí a recuperare tutto il proprio denaro quando, circa un anno dopo, Muhl riuscirà a risollevarsi dal tracollo finanziario. Verso la fine dell'anno (a suo dire proprio a seguito del fallimento di Muhl) comincia a darsi da fare per ottenere la libera docenza, pensando alle università di Göttingen, Heidelberg, Berlino e decidendo alla fine per quest'ultima.

1820 Il 23 marzo tiene a Berlino le lezioni di prova e, a facoltà riunite, la *disputatio pro venia legendi*, parlando *Sulle quattro distinte specie di causa* e scontrandosi, nel corso della discussione, con Hegel. Conseguita la libera docenza, chiede e ottiene di tenere le proprie lezioni nelle stesse ore in cui Hegel tiene le sue, ma da Schopenhauer si presenta solo una manciata di studenti. Già dal semestre successivo i suoi corsi, pur continuando a essere regolarmente annunciati, saranno di fatto sospesi. S'innamora di Caroline Richter, detta Medon, una corista dell'opera di Berlino, con la quale pensa forse di sposarsi e dalla quale si è pensato (erroneamente) che abbia avuto un figlio.

1821 Una vicina di casa, Caroline Marquet, lo accusa (non a torto) di lesioni. La donna si era rifiutata di uscire da un'anticamera dell'appartamento di Schopenhauer e costui, a quanto pare, l'aveva buttata fuori in malo modo (si veda come egli stesso ricostruisce la vicenda in GB, 77-78, pp. 74-78). Al termine di un lungo processo, che si protrae sino al 1827, Schopenhauer viene condannato al pagamento di una sorta di vitalizio a suo favore.

1822 È di nuovo in viaggio. Trascorre parte dell'estate in Svizzera, recandosi poi nuovamente in Italia: visita Milano, prima di stabilirsi, in settembre, a Firenze, dove s'innamora di una nobildonna inglese malata di tubercolosi.

1823 Viene a sapere che il tribunale ha disposto il sequestro cautelativo del suo patrimonio per la vicenda Marquet, e decide di rientrare rapidamente a Berlino. Sulla via del ritorno, tuttavia, una serie di malattie (che, tra le altre cose, lo rendono sordo da un orecchio) lo costringono a una lunga permanenza a Monaco.

1824 Si trasferisce da Monaco a Dresda.

1825 In primavera rientra finalmente a Berlino.

1830 Nel terzo volume degli *Scriptores Ophthalmogici minores* compare una versione latina abbreviata de *La vista e i colori*, con il titolo *Commentatio undecima exponens Theoriam Colorum Physiologicam eandemque primariam*.

1831 Il 25 agosto, alla notizia dello scoppio di un'epidemia di colera (quella stessa che provoca la morte di Hegel), abbandona la città, dopo avere inutilmente cercato di ottenere un posto in qualche altra università tedesca. Propone a Caroline Medon di seguirlo, promettendole di prendersi cura anche di suo figlio, ma costei rifiuta, preferendo rimanere a Berlino. Nel mese di agosto è a Francoforte.

1832 In luglio si trasferisce a Mannheim. Traduce in tedesco l'*Oráculo manual y arte de prudencia di* Grácian, che sarà pubblicato postumo nel 1862.

1833 In luglio ritorna definitivamente a Francoforte, che non lascia piú fino alla morte, conducendo una vita prevalentemente solitaria.

1836 Abbandonate le speranze di una carriera nell'ambito dell'accademia e disperando di poter preparare una seconda edizione del *Mondo*, decide di pubblicare a proprie spese *La volontà nella natura*, che ha scritto l'anno precedente allo scopo di esporre – cosí recita il sottotitolo – «le conferme che la filosofia dell'Autore ha ricevuto da parte delle scienze empiriche, dal tempo in cui è comparsa» (VN, p. 1). Come già nel caso del *Mondo*, anche questo scritto non ha alcun successo editoriale.

1837 Scrive a Karl Rosenkranz, che sta curando una nuova edizione delle opere di Kant, suggerendogli, tra le altre cose, di pubblicare integralmente anche

la prima edizione della *Critica della ragione pura*, ritenendola di molto superiore alla seconda. Rosenkranz accoglie il consiglio, riproducendo nella premessa alcuni passi della lettera di Schopenhauer e citandone esplicitamente il nome.

1838 Muore la madre di Schopenhauer.

1839 Partecipa a un concorso sul tema della libertà bandito dalla Reale Società Norvegese delle Scienze: il suo contributo (*Sulla libertà del volere umano*) ottiene il primo premio.

1840 Partecipa a un secondo concorso, anch'esso bandito dalla Reale Società Norvegese delle Scienze, sul tema della fonte e del fondamento della morale: in questo caso però il suo saggio (*Sul fondamento della morale*) non viene ritenuto degno del premio, pur essendo l'unico scritto pervenuto alla commissione.

1841 Pubblica i due saggi presentati ai concorsi danesi in un unico volume dal titolo *I due problemi fondamentali dell'etica*.

1844 Pubblica, anche sull'onda dell'interesse che comincia a manifestarsi nei confronti dei suoi scritti, una nuova edizione del *Mondo*, arricchita da cospicui *Supplementi*.

1847 Pubblica una nuova edizione, riveduta e notevolmente ampliata, della dissertazione *Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*. Anche se non è ancora il momento del grande successo, qualcosa comincia a muoversi: intorno a lui ci sono adesso alcuni discepoli («i miei evangelisti», li chiama) come Friedrich Dorguth, Julius Frauenstädt (il quale, alla morte del filosofo, erediterà il lascito manoscritto e i diritti delle opere a stampa del Maestro), Johann August Cocker, Adam van Doss.

1848 L'ondata di moti rivoluzionari liberaldemocratici che agita l'Europa turba anche l'esistenza schiva e solitaria di Schopenhauer, che reagisce con repulsione. Il 18 settembre la folla assale il parlamento di Francoforte, insediatosi pochi mesi prima nella cattedrale di San Paolo, e il filosofo si trova ad assistere a una parte dei tumulti, rimanendone terrorizzato.

1849 Il 25 agosto si spegne la sorella Adele.

1850 Conclude la stesura di *Parerga e Paralipomena*, l'opera cui ha lavorato negli ultimi tempi. La offre inutilmente a Brockhaus e ad altri editori, sino a quando Frauenstädt riesce a persuadere una libreria di Berlino ad assumersi l'incarico di pubblicarla.

1851 A novembre escono i due volumi dei *Parerga*, che ottengono un successo di pubblico e di critica pressoché immediato, suscitando un interesse che in breve tempo si estende a ritroso anche agli altri scritti del filosofo, dei quali pochi, prima di allora, s'erano accorti.

1854 Richard Wagner gli offre in dono il testo dell'*Anello del nibelungo*. Esce la seconda edizione de *La volontà nella natura*.

1856 L'Università di Lipsia bandisce un concorso per un saggio esegetico e critico sulla filosofia di Schopenhauer.

1857 Nelle Università di Bonn e di Breslau si tengono le prime lezioni sul pensiero schopenhaueriano.

1858 In occasione del suo settantesimo compleanno Schopenhauer riceve auguri e felicitazioni da tutto il mondo. Nonostante la celebrità e l'aumentare del numero dei discepoli, continua a condurre una vita piuttosto ritirata in compagnia di Atma, il suo cane fedele.

1859 Esce la terza edizione del *Mondo come volontà e rappresentazione*, ulteriormente ampliata. Elisabeth Ney (1833-1907), giovane e bella scultrice americana, modella un busto del filosofo.

1860 Verso la fine di aprile Schopenhauer comincia ad avvertire difficoltà respiratorie, che s'aggravano verso la fine dell'estate. La sera del 18 settembre Wilhelm Gwinner si reca a fargli visita: Schopenhauer, racconta, «sedeva sul sofà e si lamentava di palpitazioni intermittenti, mentre alla sua voce non mancava nulla dell'abituale energia [...]. Che i vermi avrebbero presto roso il suo corpo non costituiva, per lui, un pensiero triste. Pensava con orrore, invece, a come il suo spirito sarebbe stato ridotto tra le mani dei "professori di filosofia" [...]. Disse ancora, con tono serio, che per lui l'unico bene sarebbe stato arrivare al nulla assoluto, ma che la morte non apre alcuna prospettiva per questo» (*Colloqui*, pp. 237-39). La mattina del 21 settembre, racconta ancora Gwinner, Schopenhauer si spegne serenamente: «Il viso era inalterato, senza traccia di agonia. Aveva sempre sperato di morire dolcemente, perché chi è stato solo tutta la vita capisce meglio degli altri questa faccenda solitaria» (*ibid.*, p. 239). Pochi giorni piú tardi il filosofo viene sepolto nel cimitero di Francoforte. La sua tomba, priva di epigrafi, riporta solamente il suo nome.

IL MONDO COME VOLONTÀ
E RAPPRESENTAZIONE

Die

Welt

als

Wille und Vorstellung:

vier Bücher,

nebst einem Anhange,

der die

Kritik der Kantischen Philosophie

enthält,

von

Arthur Schopenhauer.

Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?
Göthe.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1819.

Il mondo come volontà e rappresentazione

di Arthur Schopenhauer

Primo volume

Quattro libri,
piú un’appendice
che contiene
la critica
della filosofia kantiana

Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?
J. W. GOETHE

[In occhiello: «Ma la natura non fonda, da ultimo, se stessa?» (J. W. GOETHE, *Herrn Staatsminister von Voigt zur Feier des 27, September 1816* («Al Signor ministro Von Voigt per la festa del 27 settembre 1816»), in «Jeanischen Literaturzeitungen», 1816, ora in ID., *Sämtliche Werke*, a cura di K. Eibl, Dkv, Frankfurt am Mai, vol. II, pp. 581-82).]

Prefazione alla prima edizione

Mi propongo di indicare, in queste pagine, come questo libro vada letto e come si può forse riuscire a comprenderlo. Quello che, per suo tramite, deve essere comunicato è un unico pensiero. E tuttavia, nonostante i miei sforzi, non sono stato capace di trovare, per esporlo, una via piú breve di quella di questo libro nella sua interezza. Ritengo che tale pensiero sia quello stesso che, sotto il nome di filosofia, è stato cercato cosí a lungo che la sua scoperta sembra agli esperti di storia impossibile quanto quella della pietra filosofale, anche se già Plinio ebbe a dire: «Quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, judicantur?» (*Hist. nat.*, 7, 1)[1].

A seconda del punto di vista da cui lo si considera, l'unico pensiero che voglio comunicare si mostra come ciò che è stato chiamato metafisica, etica, estetica; in verità, però, esso dovrebbe essere tutte queste cose insieme, ammesso che esso, come ho già detto, possieda i caratteri che gli ho attribuito.

Un sistema di pensieri deve avere sempre una struttura di tipo architettonico; ogni sua parte, detto altrimenti, | deve sempre sostenere l'altra senza aver bisogno di esserne a sua volta sostenuta: la pietra che sta nelle fondamenta sorregge tutte le altre senza esserne sostenuta, la sommità della costruzione viene sorretta senza sorreggere alcunché. Un unico pensiero, al contrario, per quanto vasto possa essere, deve mantenere la piú perfetta unità. Anche se, per poter essere comunicato, esso può lasciarsi scomporre in parti, queste ultime dovranno tuttavia risultare organicamente concatenate l'una all'altra: ciascuna parte deve reggere il tutto tanto quanto il tutto regge la parte; nessuna è la prima e nessuna è l'ultima; il pensiero nel suo insieme guadagna in chiarezza grazie a ciascuna di esse, e anche la sua parte piú piccola

VIII

[1] [«Quante cose non si ritengono impossibili, prima che accadano?» (PLINIO, *Naturalis historia*, VII, 1, § 6; trad. it. di G. Ranucci, *Storia naturale*, Einaudi, Torino 1983, vol. II, pp. 10-11).]

non può essere compresa compiutamente senza che sia stato preliminarmente compreso l'intero. Un libro, tuttavia, deve avere una prima e un'ultima riga e per questo rimarrà sempre molto diverso da un organismo, anche se gli potrà assomigliare nel contenuto: ne segue che qui forma e contenuto si contraddiranno reciprocamente.

Va da sé che, in queste circostanze, a chi voglia comprendere sino in fondo il pensiero che viene esposto in queste pagine non posso che raccomandare di leggere questo libro due volte e, in particolare, di leggerlo una prima volta con molta pazienza, sostenuta solamente dalla decisione di confidare nel fatto che il principio presuppone la fine quasi quanto la fine presuppone il principio e che ogni parte che viene prima presuppone quella che viene dopo quasi quanto quest'ultima presuppone quella. Dico «quasi», poiché non è cosí in tutto e per tutto: tutto quello che ho potuto fare per anticipare ciò che aveva meno bisogno di chiarimenti nel prosieguo, e soprattutto ciò che poteva contribuire a facilitare la comprensibilità e la chiarezza del discorso, l'ho fatto con onestà e con coscienza; anzi, potrei persino dire di esserci, fino a un certo punto, riuscito se il lettore, come è del tutto naturale, | invece di limitarsi a ciò che di volta in volta viene detto, non pensasse anche a ciò che se ne può dedurre, perché, in questo modo, oltre ai numerosi contrasti con le opinioni del nostro tempo, e probabilmente anche con quelle del lettore stesso, che effettivamente ci sono, rischierebbero di sorgerne prematuramente molti altri di immaginari, che farebbero apparire come vivace condanna ciò che non è se non un mero fraintendimento. Il fraintendimento, però, non è facilmente riconoscibile, soprattutto quando la limpidezza dell'esposizione e la chiarezza dell'espressione, faticosamente conseguite, se non lasciano dubbi intorno al significato immediato del testo, non possono tuttavia esprimere nello stesso tempo le sue relazioni con l'opera nel suo complesso. Perciò, dunque, la prima lettura richiede, come ho detto, una pazienza che deve nascere dalla fiducia che, a una seconda lettura, molto o tutto possa essere visto sotto una luce radicalmente differente. Del resto, lo sforzo serio di rendere piú completa e piú semplice la comprensibilità di un oggetto molto difficile giustificherà il fatto che il lettore possa trovare qua e là una ripetizione. La struttura stessa dell'intero, che è quella di un organismo e non di una concatenazione di elementi, ha reso necessario, talvolta, toccare due volte il medesimo argomento. Inoltre, proprio questa struttura e la coesione molto stretta fra tutte le parti non hanno consentito di suddividere il libro in capitoli e in paragrafi, come mi sarebbe piaciuto fare; ho dovuto, invece, accontentarmi

IX

di quattro suddivisioni fondamentali, che sono come quattro aspetti dell'unico pensiero[2]. In ciascuno di questi quattro libri è necessario soprattutto non perdere mai di vista, al di là degli argomenti specifici dei quali per necessità si tratta, il pensiero fondamentale al quale essi appartengono e l'andamento dell'esposizione nel suo complesso. Con questo è stata formulata la prima e, come quella che seguirà, indispensabile richiesta che io rivolgo al lettore riluttante (ossia al filosofo, poiché il lettore stesso è filosofo).

La seconda richiesta è che prima del libro se ne legga l'introduzione, anche se essa non è inclusa in questo volume, in quanto è stata pubblicata cinque anni fa con il | titolo *Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente. Un saggio filosofico*. Senza la conoscenza di questa introduzione e propedeutica una comprensione autentica del presente scritto è del tutto impossibile, e il contenuto di quel saggio è qui ovunque presupposto, come se facesse parte integrante del volume. D'altra parte, se esso non avesse preceduto quest'opera di parecchi anni non le starebbe ora dinanzi a mo' di introduzione, ma costituirebbe parte integrante del primo libro il quale, nella forma in cui si trova adesso, mostra una certa incompiutezza e non poche lacune, alle quali si è dovuto ovviare facendo di continuo riferimento a quel saggio. Tuttavia, mi ripugnava cosí tanto copiare me stesso o presentare faticosamente con altre parole ciò che già una volta avevo detto a sufficienza, che ho preferito questa via, anche se ora avrei potuto dare al contenuto di quel saggio un'esposizione un po' migliore, soprattutto liberandolo di parecchie nozioni derivate dall'eccessiva soggezione che allora avevo nei confronti della filosofia kantiana, come le categorie, il senso esterno e il senso interno, e cosí via. Ma questi concetti si trovano là solo perché sino a quel momento non li avevo esaminati in modo adeguatamente approfondito, per cui svolgono un ruolo meramente collaterale, senza alcun legame con la questione fondamentale, cosicché la rettifica di quei luoghi del saggio potrà compiersi da sé nel pensiero del lettore, grazie alla conoscenza del presente scritto. – Ma soltanto quando, grazie a quel saggio, si sarà compreso compiutamente che cosa sia il principio di ragione, quale ne sia il significato e sino a dove si esten-

X

[2] [L'attuale suddivisione del testo in 71 paragrafi numerati comparve infatti solo a partire dalla seconda edizione dell'opera. Nella prima edizione i paragrafi non erano numerati e, come Schopenhauer stesso ricorderà nella *Prefazione alla seconda edizione*, erano indicati solo per mezzo di linee di separazione. Della prima edizione dell'opera è oggi disponibile un'edizione in facsimile: *Die Welt als Wille und Vorstellung. Faksimiledruck der ersten Auflage von 1819* (1818), Insel Verlag, Frankfurt am Main 1987.]

da e dove no la sua validità, e poi che quel principio non precede tutte le cose, come se il mondo dovesse esistere come suo effetto e in conformità ad esso, quasi ne costituisse un corollario, ma che, al contrario, esso | altro non è che la forma in cui sempre l'oggetto, di qualsiasi tipo esso sia, viene ovunque conosciuto come condizionato dal soggetto, in quanto il soggetto è un individuo conoscente: solo allora sarà possibile penetrare fino in fondo il metodo filosofico che viene qui tentato per la prima volta e che è completamente diverso da tutti quelli che lo hanno preceduto.

È stata solamente la medesima avversione a copiare me stesso parola per parola, o anche a dire una seconda volta con parole diverse e peggiori le medesime cose che io stesso ho già detto in modo migliore una prima volta, a produrre una seconda lacuna nel primo libro di questo scritto, nel quale ho trascurato ciò che si trova nel primo capitolo del mio saggio *Sulla vista e i colori* e che, diversamente, avrebbe trovato posto qui parola per parola. Perciò anche la conoscenza di questo piccolo mio scritto precedente viene qui presupposta.

La terza richiesta da fare infine al lettore potrebbe anche essere sottintesa: non è altro, infatti, che quella di conoscere il piú importante fenomeno che si sia verificato da duemila anni a questa parte in filosofia[3], e che perciò si trova cosí vicino a noi: mi riferisco agli scritti fondamentali di Kant. L'azione che questi ultimi possono esercitare sullo spirito al quale riescano a parlare io la ritengo paragonabile, come forse è già stato detto, all'operazione di cataratta sui ciechi; e, se si vuole continuare con questo paragone, il mio obiettivo può essere descritto dicendo che io, a coloro i quali sono stati operati di cataratta con successo, ho voluto mettere in mano un paio di occhiali, per utilizzare i quali è condizione necessaria che quell'operazione sia stata eseguita. Ora, per quanto io prenda le mosse da ciò che ha affermato il grande Kant, lo studio attento dei suoi scritti mi ha convinto dell'esistenza in essi di errori di un certo rilievo che dovevo isolare dal contesto generale e respingere, | al fine di poter presupporre e utilizzare quanto nella sua dottrina c'è di vero e di eccellente. Tuttavia, per non interrompere la mia esposizione e per non complicarla polemizzando di continuo con Kant, ho raccolto le mie critiche in un'appendice separata[4]. Ora, cosí come il mio scritto presuppone la conoscenza della filosofia kantiana, come ho detto poc'anzi, allo stesso modo presuppone anche

[3] [Non da soli «due secoli», come si legge in *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 6.]

[4] [Inclusa nel presente volume con il titolo *Critica della filosofia kantiana*.]

la conoscenza di quell'appendice; da questo punto di vista sarebbe preferibile leggerla per prima, soprattutto perché il suo contenuto ha dei rapporti precisi proprio con il primo libro del mio scritto. D'altra parte, in ragione della natura stessa della questione, non è stato possibile evitare che l'appendice facesse riferimento qua e là all'opera vera e propria, ma da ciò non segue nient'altro se non che anche l'appendice, come la parte principale dell'opera, dovrà essere letta due volte.

La filosofia di Kant è dunque la sola della quale viene presupposta una conoscenza puntuale per la comprensione di ciò che qui viene esposto. Ma se, oltre a ciò, il lettore avrà frequentato la scuola del divino Platone, sarà meglio preparato e meglio disposto ad ascoltarmi. Se poi egli è divenuto anche partecipe della benedizione dei *Veda*, l'accesso ai quali ci è stato aperto dalle *Upaniṣad*[5] e che costituisce, per come la vedo io, il privilegio piú significativo che questo secolo ancora giovane può vantare sul precedente, poiché ritengo che l'influenza della letteratura sanscrita sarà non meno profonda di quella esercitata dalla riscoperta della cultura greca nel XV secolo; se dunque, dico, il lettore ha già ricevuto e accolto la consacrazione dell'antichissima sapienza indiana, allora egli è preparato al meglio a udire quanto io intendo esporgli. La materia, in questo caso, non gli sembrerà, come potrebbe accadere a qualcun altro, estranea o addirittura ostile; io infatti, se ciò non rischiasse di apparire troppo superbo, oserei affermare che ciascuna delle | singole sentenze isolate che costituiscono le *Upaniṣad* si lascia dedurre dal pensiero che io intendo comunicare, in quanto ne costituisce una conseguenza, anche se quest'ultimo non può in alcun modo essere rintracciato in esse.

Ma già la maggior parte dei lettori si alza con impazienza e prorompe in un rimprovero che ha trattenuto a stento per tutto questo tempo: come posso osare di presentare al pubblico un libro

[5] [Le *Upaniṣad*, la cui redazione iniziò verso l'VIII-VII secolo a.C., sono i testi sacri dell'induismo. Costituiscono la parte finale dei *Veda*, una parola con la quale viene indicata un'ampia produzione poetico-religiosa sviluppatasi in India tra il XII e l'VIII secolo a.C. Si tratta di piú di trecento testi – anche se di solito se ne contano 108, «perché 108 è un numero sacro» (G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Roma-Bari 1977, vol. I, p. 46) – fondamentali per la conoscenza del pensiero e della religiosità indiani e originalmente trasmessi oralmente. Schopenhauer ha ben presente almeno dal 1816 l'importanza della sapienza indiana e la sua vicinanza con la propria dottrina; a Dresda, per esempio, scrive: «Non credo, lo ammetto, che la mia teoria sarebbe mai potuta nascere prima che le *Upaniṣad*, Platone e Kant avessero potuto gettare contemporaneamente i loro raggi nello spirito di un uomo» (HN, I, § 623, p. 422; SP1, p. 568).]

ponendo richieste e condizioni, le prime due delle quali sono presuntuose e assolutamente immodeste, e questo in un'epoca che è talmente ricca di forme di pensiero cosí singolari che in Germania soltanto ce ne sono almeno tremila che, ogni anno, diventano di pubblico dominio attraverso opere dense di contenuto, originali e assolutamente indispensabili, nonché attraverso innumerevoli periodici o persino attraverso le pagine dei quotidiani? in un'epoca nella quale di sicuro non mancano filosofi assolutamente originali e profondi, tanto che nella sola Germania ne vivono piú di quanti ne seppero produrre parecchi secoli uno dopo l'altro? come si può dunque venirne a capo, chiede il lettore indignato, se è necessario darsi cosí tanto da fare per un libro solo?

Dato che non ho la benché minima obiezione contro questi rimproveri, non mi attendo alcun ringraziamento da parte dei lettori di questo genere, se non per il fatto che li ho avvisati per tempo di non sprecare nemmeno un'ora con un libro la cui lettura può rivelarsi utile soltanto se vengono soddisfatte le richieste che ho formulato e che, perciò, conviene loro di tralasciare del tutto anche perché, ci scommetterei, il libro a loro non piacerebbe, dato che esso sarà sempre soltanto *paucorum hominum*[6], e per questo | dovrà attendere con pazienza e con modestia i pochi che, grazie al loro modo di pensare fuori dell'ordinario, lo trovino leggibile. Infatti, anche a prescindere dall'ampiezza di vedute e dallo sforzo che quest'opera richiede al lettore, quale uomo colto del nostro tempo, nel quale il sapere è giunto in prossimità di quel punto grandioso dove il paradosso e l'errore sono una cosa sola, potrebbe sopportare di trovare, quasi a ogni pagina, pensieri che, in effetti, sono in contrasto con quanto egli stesso ha stabilito una volta per tutte come vero e certo? E come rimarranno deluse quelle persone che non troveranno qui nessuno dei discorsi di cui andavano alla ricerca, poiché il loro modo di riflettere è affine a quello di un grande filosofo vivente[7], il quale ha scritto libri davvero toccanti e che ha solo la piccola debolezza di considerare come pensieri fondamentali innati tutto ciò che la mente umana ha appreso e accolto prima del suo quindicesimo anno di

XIV

[6] [«Per pochi» (ORAZIO, *Saturae*, I, IX, 44).]

[7] F. H. Jacobi. [Il filosofo Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), autore delle celebri *Lettere sulla dottrina di Spinoza* (delle quali si veda la trad. it. di F. Capra, riveduta da V. Verra, *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, Laterza, Bari 1969), ma anche, nel 1787, del dialogo *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (se ne veda la trad. it. a cura di N. Bobbio, *Idealismo e realismo*, De Silva, Torino 1948), ed è a quest'ultimo scritto che Schopenhauer fa riferimento nelle pagine del *Mondo*.

età. Chi potrebbe sopportare tutto questo? Il mio solo consiglio, di conseguenza, è ancora una volta quello di mettere via questo libro.

Ma non credo di potermela cavare cosí facilmente. Giunto al termine di una prefazione che lo respinge, il lettore ha comunque acquistato il libro con denaro sonante e chiede come poter essere risarcito. Il mio ultimo rifugio è quello di ricordargli i diversi modi in cui è possibile utilizzare un libro senza che ci sia bisogno di leggerlo. Questo libro può, altrettanto bene come molti altri, riempire uno spazio vuoto nella sua biblioteca, dove esso, ben rilegato, farà senz'altro bella mostra di sé. Oppure può anche lasciarlo sulla toilette o sul tavolino da tè di una sua amica colta. O infine può anche, ed è la cosa migliore, quella che io consiglio caldamente, farne una recensione.

| E cosí, dopo che mi sono concesso di scherzare (non c'è pagina cosí seria da non poter lasciare spazio allo scherzo, in questa vita che ha sempre e dappertutto una doppia faccia), presento il mio libro con profonda serietà, convinto come sono che esso presto o tardi raggiungerà coloro ai quali soltanto può essere rivolto, anche se sono serenamente rassegnato al fatto che anche a questo libro toccherà lo stesso destino che è sempre toccato in sorte alla verità in ogni ambito del sapere, soprattutto in quello piú importante, ossia di conseguire soltanto una breve vittoria tra due lunghi periodi di tempo nei quali essa viene condannata come paradossale o disprezzata come triviale. E il primo destino colpisce anche, insieme alla verità, colui che l'ha trovata. Ma la vita è breve e la verità opera lontano e vive a lungo: diciamo, dunque, la verità.

XV

Scritto a Dresda nell'agosto del 1818

La mia opera, che è ormai compiuta, non la consegno né ai miei contemporanei né ai miei compatrioti, ma a tutta l'umanità, convinto come sono che non sarà per essa priva di valore, anche se ciò verrà riconosciuto solo tardivamente, come dovunque tocca in sorte al bene. È soltanto per essa, infatti, e non certo per la generazione che passa di fretta, affaccendata com'è con le sue precarie illusioni, che è potuto accadere che la mia testa, quasi andando contro la mia volontà, si sia dedicata ininterrottamente al suo lavoro per tutta la mia lunga vita. Intorno al valore della mia opera, durante questo tempo, non mi ha potuto trarre in inganno nemmeno lo scarso interesse che essa ha suscitato: poiché ho visto di continuo diventare oggetto di ammirazione e di venerazione ciò che è falso, ciò che è malvagio e, ultimamente, ciò che è assurdo e insensato[1], mi sono convinto che, se coloro i quali sono in grado di conoscere ciò che è degno di considerazione e ciò che è giusto non fossero cosí rari che si potrebbe andarne in cerca per vent'anni senza successo, nemmeno quelli che producono il Vero e il Giusto potrebbero essere cosí pochi da costituire, con le loro opere, | xvii un'eccezione al carattere transitorio delle cose umane; con il che andrebbe però perduto lo sguardo vivificante dei posteri, del cui sostegno ha bisogno chiunque si sia proposto un obiettivo elevato. Chi prende sul serio e coltiva qualcosa che non porta alcuna utilità materiale non può contare sull'ammirazione dei contemporanei. Egli vedrà anzi il piú delle volte che nel mondo, nel frattempo, una mera apparenza di quel qualcosa si fa valere e conquista la sua effimera notorietà: questo è nell'ordine delle cose. La cosa stessa dev'essere in effetti coltivata di per sé; in caso diverso essa non potrà andare a buon fine, poiché in ogni circostanza proporsi un obiettivo differente non potrà che mettere a rischio la capacità di comprendere. Per questo, come testimonia abbondantemente la storia della letteratura, ogni opera di valore ha avuto bisogno di molto tempo per vedere riconosciute le proprie

[1] La filosofia hegeliana.

qualità, soprattutto nei casi in cui apparteneva al genere delle opere istruttive e non a quello delle opere divertenti; il falso, nel frattempo, continuava a risplendere. Ecco perché è difficile, se non addirittura impossibile, conciliare la cosa con l'apparenza della cosa. Ed ecco appunto la maledizione di questo, che è il mondo della mancanza e del bisogno: che tutto, in esso, deve servire ed essere finalizzato alla mancanza e al bisogno; è per questo che esso non ha una natura tale che vi possa crescere liberamente ed esistere per se stesso uno sforzo nobile ed elevato com'è quello diretto verso la luce e la verità. Al contrario, anche quando, per una volta, uno sforzo di questo genere è riuscito a farsi valere e, di conseguenza, se ne è cominciato a diffondere il concetto, subito gli interessi materiali e gli scopi personali se ne sono impadroniti per ridurlo a loro strumento o a loro maschera. Conformemente a ciò, dopo che Kant ebbe di nuovo elevato la considerazione della filosofia, anch'essa è diventata ben presto lo strumento di un fine estraneo, quello dello Stato in alto, quello personale in basso; ma questa, se la si considera correttamente, non è filosofia, è solo un sosia che si fa passare per lei. Questo però non ci dovrebbe stupire, poiché la stragrande maggioranza degli uomini è, per propria natura, del tutto incapace di perseguire altri fini che non siano quelli materiali, anche | XVIII perché non è in grado di comprenderne nessun altro. Ne segue che lo sforzo per avvicinarsi alla pura verità è troppo elevato ed eccezionale perché ci si possa aspettare che tutti, molti, o anche soltanto alcuni debbano parteciparvi. Se tuttavia qualche volta si nota, come per esempio accade ora in Germania, una sorprendente attività, un darsi da fare, uno scrivere e un parlare di questioni filosofiche, si può presumere con sicurezza che l'autentico *primum mobile*[2], l'impulso nascosto di questo genere di movimento, non è un fine ideale ma, nonostante tutte le arie e le assicurazioni solenni, un fine concreto; il che equivale a dire che quelli che si hanno in mente sono interessi di carattere personale, interessi d'ufficio, di chiesa, di stato, in breve: interessi di carattere materiale; e che, di conseguenza, a mettere in movimento in modo cosí energico le numerose penne dei sedicenti tuttologi sono delle semplici mire di partito. La vera stella polare di questi parolai sono perciò le intenzioni esteriori e non i meditati giudizi interiori, mentre la verità è senza dubbio l'ultima cosa alla quale essi pensano. Essa non trova sostenitori; anzi può, con una litigiosa baraonda filosofica di questo genere, percorrere tranquilla e

[2] [Il riferimento ironico, s'intende, è al πρῶτον κινοῦ, il «primo motore» di Aristotele (cfr. per esempio *Fisica*, VII, 2, 243a3).]

inosservata il proprio cammino, come lungo la notte invernale del secolo piú oscuro, prigioniero del piú rigido dogmatismo ecclesiastico, quando essa a malapena veniva comunicata come una dottrina segreta a pochi adepti, o addirittura consegnata unicamente alla pergamena. Sí, vorrei dire che nessun'epoca può essere cosí sfavorevole alla filosofia come quella nella quale essa viene malamente utilizzata da una parte come strumento di governo, dall'altra come strumento di guadagno. O credete che la verità (della quale, nel frattempo, nessuno si prende cura), in mezzo a questo tipo di aspirazioni e con una baraonda di questo genere, verrà comunque alla luce? La verità non è una sgualdrina che si getta al collo di coloro che non la desiderano: anzi, la sua è una bellezza cosí scontrosa che persino chi le sacrifica tutto non può ancora essere certo di ottenerne il favore.

Ora che i governi fanno della filosofia un mezzo per i loro scopi politici, gli intellettuali vedono nelle cattedre di filosofia un mestiere che, come qualunque altro, dà da mangiare a chi lo esercita: | XIX ed ecco che fanno ressa per ottenerle, garantendo le loro buone intenzioni, ossia il proposito di porsi al servizio di quegli scopi. E mantengono la parola: la loro stella polare non sono né la Verità, né la chiarezza, né Platone, né Aristotele, bensí gli scopi al servizio dei quali sono stati posti e che diventano subito anche il criterio di ciò che è vero, giusto, importante e del loro contrario. Ciò che, viceversa, non si accorda con quegli scopi, si tratti pure della cosa piú importante ed eccezionale nel proprio ambito, viene o condannato oppure, ove ciò appaia rischioso, soffocato dall'indifferenza generale. È sufficiente vedere il loro unanime trasporto contro il panteismo[3]: potrà forse credere, anche un sempliciotto qualsiasi, che esso derivi da un'effettiva persuasione? D'altra parte come potrebbe la filosofia, degradata a mezzo di sussistenza, non degenerare in sofistica? Proprio perché questo è inevitabile, e poiché la norma «canto la canzone di chi mi dà il pane»[4] vige da tempo immemorabile, presso gli antichi il guadagnare denaro con la filosofia era il segno distintivo dei sofisti. A questo si deve poi aggiungere che, poiché in questo mondo l'unica cosa che ci si può attendere, che si può pretendere e che si può ottenere con il denaro è la mediocrità, anche qui in Germania dovremo accontentarci di essa. Vediamo perciò che in tutte le università tedesche l'amata mediocrità si dà da fare per mettere in piedi con i propri mezzi l'ancor del

[3] [Schopenhauer allude qui al *Pantheismusstreit*, la polemica sul pantesimo, aperta dalla publicazione dello scritto di Jacobi su *La dottrina di Spinoza*.]

[4] [È un proverbio tedesco: «Weß Brod ich ess', deß Lied ich sing'».]

tutto inesistente filosofia e per costruirla secondo una misura e uno scopo preordinati; uno spettacolo che sarebbe quasi crudele deridere.

Mentre in questo modo già da tempo la filosofia in generale era costretta a servire da mezzo, vuoi per scopi pubblici, vuoi per scopi privati, io, senza lasciarmi turbare da ciò, da piú di trent'anni ho seguito il corso del mio pensiero solo perché cosí dovevo e perché non potevo fare altrimenti, per un impulso istintivo, sostenuto però dalla convinzione che ciò che uno ha pensato di vero e ha condotto dalle tenebre alla luce, una volta o l'altra dovrà venir colto da un altro spirito pensante | e rivolgersi a lui rallegrandolo e confortandolo: è a costui che si parla, come a noi hanno parlato i nostri simili, che in questo modo sono diventati il nostro conforto in questo luogo desolato che è la vita. Intanto la cosa stessa induce a continuare a riflettere per se stessi. Con le meditazioni di carattere filosofico, però, accade qualcosa di singolare: che soltanto ciò su cui uno ha riflettuto accuratamente e che ha esplorato per se stesso diventa poi un bene anche per gli altri, mentre ciò non accade con quello che sin da principio era destinato agli altri. Il primo genere di riflessione è subito riconoscibile perché è onesta: non si cerca mai di ingannare se stessi, né uno offre a se stesso gusci di noce vuoti; per questo si lascia da parte ogni sofisticheria e ogni inutile verbosità e, di conseguenza, ogni periodo buttato giú sulla carta ci ricompensa subito della fatica necessaria per leggerlo. In accordo con tutto questo, i miei scritti portano in modo cosí sfacciatamente chiaro l'impronta dell'onestà e della schiettezza che già solo per questo essi sono in stridente contrasto con gli scritti dei tre celebri sofisti del periodo postkantiano[5]: mi si trova sempre coerente con il punto di vista della riflessione, ossia della meditazione razionale e della comunicazione onesta, mai con quello dell'ispirazione, che viene chiamata intuizione intellettuale o anche pensiero assoluto, ma il cui vero nome è piuttosto quello di fanfaronata e di ciarlataneria. Lavorando dunque con questo spirito e vedendo nel frattempo di continuo che tutto ciò che è falso e misero gode di una validità universale, anzi, che la fanfaronata[6] e la ciarlataneria[7] vengono tenute in altissima considerazione, ho da lungo tempo rinunciato all'approvazione dei miei contemporanei. È impossibile che una generazione che

[5] [I tre celebri «sofisti» sono Fichte, Schelling e Hegel.]

[6] Fichte e Schelling.

[7] Hegel.

per vent'anni ha strombazzato Hegel, questo Calibano[8] intellettuale, come il piú importante dei filosofi, cosí forte che ne è risuonata l'Europa intera, possa far venir voglia, a chi assiste a uno spettacolo del genere, di ottenerne l'approvazione. Essa non ha piú corone da donare: la sua approvazione si è prostituita e il suo biasimo | non ha alcun significato. Che io parli sul serio risulta chiaro dal fatto che, se avessi desiderato ottenere l'approvazione dei miei contemporanei, avrei dovuto cancellare una ventina di passi che sono del tutto in contrasto con le loro opinioni e che anzi, almeno in parte, devono apparire loro indecenti. Ma per me sarebbe un delitto sacrificare anche una sola sillaba allo scopo di ottenere quell'approvazione. La mia stella polare è stato, detto in tutta sincerità, il Vero, seguendo il quale potevo aspirare unicamente alla mia approvazione, poiché avevo distolto del tutto lo sguardo da un'epoca profondamente decaduta da tutte le piú elevate aspirazioni spirituali e da una letteratura nazionale nella quale l'arte di legare insieme parole elevate con un sentimento volgare ha raggiunto l'apice. Senza dubbio non posso in alcun modo sottrarmi ai difetti e alle debolezze che appartengono necessariamente alla mia natura come a quella di chiunque altro, ma non intendo accrescerli con accomodamenti indegni.

Per quel che riguarda ora questa seconda edizione, mi rallegra in primo luogo il fatto che dopo venticinque anni non trovo niente da ritrattare, ossia che le mie convinzioni fondamentali si sono mantenute solide almeno dentro me stesso. Le modifiche apportate al primo volume, che contiene solo il testo della prima edizione, non toccano quindi mai l'essenziale, ma in parte riguardano questioni secondarie e, piú diffusamente, consistono per lo piú in brevi paragrafi esplicativi che sono stati introdotti qua e là. Solo la critica della filosofia kantiana ha subito correzioni importanti e ampie integrazioni; esse infatti, in questo caso, non potevano essere incluse in un libro supplementare, come è stato fatto invece per i quattro libri che illustrano la mia dottrina, ciascuno dei quali ha avuto un'integrazione nel secondo volume[9]. Per essi ho preferito questa forma di ampliamento

[8] [Calibano è un personaggio della *Tempesta* di Shakespeare: il mostro deforme che, solo, abita l'isola al momento dell'arrivo di Prospero, il quale ne farà il suo schiavo.]

[9] [Nel 1828 Schopenhauer annota: «Il titolo migliore per i supplementi (*Zusätze*) alla seconda edizione sarebbe: "Chiarimenti, sviluppi, dimostrazioni, digressioni". Seguo l'esempio di Malebranche, che aggiunse gli *Éclaircissements* al suo libro *Recherches de la verité*» (HN, III, p. 513; SP 3, p. 691). La parola francese significa «chiarimenti», «precisazioni», ma nella nostra lingua è consolidato l'uso di tradurre la parola *Ergänzungen* («Ergänzenden Betrachtungen zur Welt als Wille und Vorstellung», annota nel 1833 – HN, IV, 1, p. 139), che Schopenhauer utilizza per il secondo volume del *Mondo*, con *Supplementi*. A quest'uso mi sono uniformato anch'io.]

e di perfezionamento perché i venticinque anni che sono trascorsi dalla prima edizione hanno mutato in modo cosí marcato la modalità dell'esposizione e il tono del discorso che non mi è parso utile fondere in un tutto unitario il contenuto del secondo | volume con quello del primo, dato che entrambi ne avrebbero sofferto. Presento perciò i due lavori separatamente e spesso non ho modificato nulla della prima redazione, anche nei casi in cui adesso preferirei esprimermi in modo differente, poiché ho voluto fare attenzione a non corrompere con la pedanteria dell'età il lavoro dei miei anni giovanili. Quello che sotto questo aspetto dovrebbe essere corretto si rimetterà a posto da sé, nello spirito del lettore, con l'aiuto del secondo volume. I due volumi sono, nel senso pieno della parola, complementari: si completano reciprocamente in forza del fatto che un'età della vita dell'uomo è, dal punto di vista intellettuale, il completamento dell'altra; si troverà, in questo senso, che non solo ciascun volume contiene quello che l'altro non ha, ma anche che i pregi dell'uno consistono proprio in ciò che è assente nell'altro. Se, di conseguenza, la prima metà della mia opera ha sulla seconda il vantaggio che possono dare solo il fuoco della giovinezza e l'energia della prima concezione, la seconda è superiore alla prima in ragione della maturità e della compiuta elaborazione del pensiero, che appartengono soltanto ai frutti di una lunga esistenza e del proprio costante impegno. Infatti, quando avevo la forza di afferrare il pensiero fondamentale del mio sistema sin dall'origine, di seguirlo subito nelle sue quattro ramificazioni, di tornare indietro da esse all'unità del loro ceppo e infine di esporre con chiarezza il tutto, allora non potevo anche essere in grado di elaborare sino in fondo tutte le parti del sistema con la compiutezza, la profondità e l'estensione che possono essere raggiunte soltanto grazie a una meditazione di molti anni, necessaria per provarlo e illustrarlo con fatti innumerevoli, per sostenerlo con le prove piú disparate, per illuminarlo da tutte le angolazioni, per mettere coraggiosamente in contrasto con esso i punti di vista piú diversi, per separare i diversi materiali in modo da averli dinanzi nella loro purezza ed esporli nell'ordine migliore. Quindi, anche se il lettore avrebbe certamente | preferito poter disporre della mia opera in un tutto compatto, invece che di un'opera composta di due metà che devono essere accostate l'una all'altra per poter essere utilizzate in modo corretto, è bene tuttavia ch'egli rifletta sul fatto che, per far questo, sarebbe stato necessario che io potessi fornire in una sola età della vita ciò che è possibile unicamente in due e, per di piú, che possedessi in una sola età della vita ciò che la natura ha distribuito in due età differenti. Di conseguenza la necessità di offrire

la mia opera in due metà che si integrano reciprocamente può essere paragonata a quella per cui si produce un obiettivo acromatico, che non può essere fabbricato tutto d'un pezzo, in quanto è costituito da una lente convessa di vetro *crown* e da una lente concava di vetro *flint* composte insieme[10], ed è solo unendo la loro azione che l'oggetto progettato può essere realizzato. D'altra parte il lettore troverà un qualche risarcimento per la scomodità di dover utilizzare due volumi contemporaneamente nella varietà e nel respiro che porta con sé la trattazione dello stesso oggetto condotta a termine dalla stessa testa, con lo stesso spirito, ma in anni molto diversi. Nel frattempo consiglio assolutamente a chi non abbia già dimestichezza con la mia filosofia di leggere innanzi tutto il primo volume senza consultare i supplementi e di utilizzare questi ultimi soltanto per una seconda lettura; se facesse diversamente, gli risulterebbe difficile afferrare il sistema nel suo complesso, cosí come lo espone da solo il primo volume, mentre nel secondo ciascuna delle dottrine principali viene dimostrata con maggiore ampiezza e sviluppata in modo completo. Anche chi non dovesse decidersi a una seconda lettura del primo volume farà meglio a leggere il secondo dopo il primo e a considerarlo per sé, nella successione regolare dei suoi capitoli, i quali, a dire il vero, sono legati l'uno all'altro, per quanto meno strettamente, da una relazione le cui lacune gli verranno completamente colmate dal ricordo del contenuto del primo volume, ove egli lo abbia compreso correttamente; oltre a ciò egli troverà dappertutto il rinvio ai luoghi corrispondenti del primo volume nel quale io, | a questo scopo, ho numerato i paragrafi che, nella prima edizione, erano indicati solo per mezzo di linee di separazione.

Ho già spiegato nella prefazione alla prima edizione che la mia filosofia prende le mosse da quella kantiana e che perciò ne presuppone una conoscenza approfondita, e lo ripeto anche qui. La dottrina di Kant produce infatti in ogni testa che l'abbia afferrata una trasformazione fondamentale cosí radicale che può essere considerata una vera e propria rinascita intellettuale. Solo essa, in effetti, è in grado di eliminare il realismo, che è connaturato all'intelletto in quanto deriva da una sua disposizione originaria; un compito per il quale non sono stati sufficienti né Berkeley né Malebranche: costoro, infatti, si sono mantenuti troppo sulle generali, laddove Kant si addentra nel parti-

[10] [Il *crown* è un vetro bianco dotato di un elevato indice di rifrazione, utilizzato nella fabbricazione di lenti per strumenti ottici. Con *flint* si indicano vetri ottici ad alta dispersione e alto indice di rifrazione. La combinazione di vetro *flint* con lenti in *crown* consente di correggere le aberrazioni cromatiche.]

colare e lo fa in modo tale da non avere né modelli né imitatori, producendo nello spirito un effetto del tutto particolare, si potrebbe dire immediato, grazie al quale gli si aprono radicalmente gli occhi, dopo di che vede tutte le cose sotto un'altra luce. Solo per questa via il lettore è messo nella condizione di accogliere le spiegazioni piú positive che ho da offrirgli. Chi, al contrario, non padroneggia la filosofia kantiana si trova, indipendentemente da quant'altro possa avere studiato, quasi in uno stato di innocenza, poiché ha mantenuto i pregiudizi di quello stesso realismo naturale e infantile che costituisce il punto di vista che assumiamo sin dalla nascita e che ci rende adatti a qualsiasi eventualità, non però alla filosofia. Ne segue che costui sta a quell'altro come un minorenne sta a un maggiorenne. Che questa verità al giorno d'oggi suoni paradossale, il che non sarebbe in alcun modo accaduto nei primi trent'anni successivi alla comparsa della *Critica della ragione*[11], deriva dal fatto che da allora è cresciuta una generazione che non ha una conoscenza effettiva di Kant, se non per una lettura superficiale e frettolosa o per averne udita qualche notizia di seconda mano; e questo, a sua volta, deriva dal fatto che questa generazione, malamente guidata, ha dissipato il suo tempo con i filosofemi di teste mediocri e incompetenti, o addirittura con | sofisti capaci solo di darsi delle arie che le venivano decantati in modo irresponsabile. Di qui deriva la confusione nei concetti primi e soprattutto l'immensa imperfezione e grossolanità che traspaiono, sotto il velo della preziosità e della pretenziosità, nei tentativi di far filosofia da parte delle generazioni che sono state educate in questo modo. Chi però s'illude di poter imparare a conoscere la filosofia di Kant attraverso le esposizioni che ne sono state fatte da altri, si sbaglia di grosso. Devo anzi mettere seriamente in guardia contro questo genere di esposizioni, soprattutto quelle piú recenti: proprio in questi ultimissimi anni, infatti, mi sono capitate per le mani, negli scritti degli hegeliani, certe esposizioni della filosofia kantiana che hanno veramente dell'incredibile. D'altra parte, come potrebbero delle teste, che sin dalla prima giovinezza sono state distorte e corrotte dal nonsenso dell'hegelismo, essere ancora in grado di seguire le profonde indagini di Kant? Si sono presto abituate a scambiare le chiacchiere piú vuote per pensieri filosofici, i sofismi piú miseri per acume e la stravaganza piú sciocca per dialettica; e, avendo assorbito deliranti accozzaglie di parole, in mezzo alle quali lo spirito si sforza inutilmente, esaurendosi, di trovare qualcosa da pensare, quelle teste hanno perduto la capacità di

xxv

[11] [La *Critica della ragione pura* di Kant era uscita in prima edizione nel 1781.]

essere coerenti. Ad esse non si addice alcuna critica della ragione, né alcuna filosofia: ad esse si addice una *medicina mentis*, *un petit cours de senscommunologie*[12] che ha in primo luogo anche una funzione catartica, e poi si deve vedere ancora se per loro possa mai essere il caso di parlare di filosofia. Sarà dunque inutile ricercare la dottrina kantiana in altre opere che non siano quelle stesse di Kant, che sono tutte illuminanti, persino là dove egli si sbaglia, persino là dove egli manca. In ragione della sua originalità, per lui vale al massimo grado ciò che, in verità, vale per tutti i filosofi autentici: che si impara a conoscerli soltanto dai loro scritti e non dai resoconti altrui. Ciò perché i pensieri di quegli spiriti fuori dell'ordinario non possono tollerare di essere filtrati attraverso una testa comune. Nati dietro fronti ampie, alte, ben curvate, sotto le quali risplendono degli occhi raggianti, | essi, se vengono trasferiti nell'abitazione angusta e sotto il tetto basso di crani ristretti, depressi, massicci, dai quali si protende, cercando di vedere, uno sguardo inespressivo, rivolto ai propri vantaggi personali, perdono ogni forza e ogni vitalità e non sono piú riconoscibili. Anzi, si può dire che questo genere di teste funziona come quegli specchi ondulati nei quali tutto si contorce come in una caricatura, la simmetria della bellezza va perduta e appare una smorfia. È solo dai loro propri autori che si possono ricevere i pensieri filosofici: perciò chi si sente portato verso la filosofia dovrà andare a visitare i maestri immortali nel tranquillo santuario delle loro stesse opere. I capitoli fondamentali di ciascuno di questi filosofi autentici consentiranno una comprensione della loro dottrina cento volte maggiore di quella che può sorgere dai resoconti strascicati e miopi prodotti da teste ordinarie, per di piú completamente prigioniere della moda della filosofia del momento o dell'opinione piú cara al loro cuore. Ma c'è da stupirsi a vedere come il pubblico preferisca invece ricorrere a quelle esposizioni di seconda mano. A questo proposito sembra davvero efficace l'affinità elettiva, in forza della quale la natura comune si sente attratta verso i suoi simili e perciò preferisce ascoltare da loro persino ciò che è stato detto da uno spirito elevato. Forse questo si basa sullo stesso principio su cui si fonda il sistema dell'insegnamento reciproco, secondo il quale i bambini apprendono piú efficacemente da altri bambini.

xxvi

Ancora una parola per i professori di filosofia. La sagacia, il tatto corretto e sottile con cui hanno inteso la mia filosofia, sin dal suo primo apparire, come del tutto eterogenea rispetto alle loro

[12] [Un farmaco per la mente, un piccolo corso di sensocomunologia.]

aspirazioni, e addirittura come qualcosa di pericoloso o, per dirla in modo popolare, come qualcosa che non conviene al loro commercio; la politica sicura e sagace grazie alla quale hanno scoperto immediatamente | quale fosse l'atteggiamento giusto da assumere nei suoi confronti; l'assoluta unanimità con cui lo hanno messo in pratica; la perseveranza, infine, con la quale sono rimasti fedeli ad esso: tutto questo l'ho sempre dovuto ammirare. Tale modo di procedere, che, per inciso, va raccomandato anche perché lo si può applicare con la piú grande facilità, consiste, come è noto, nell'ignorare del tutto e, con ciò, nel «secretare» – secondo l'espressione maliziosa di Goethe che, propriamente, allude alla soppressione di ciò che è importante e significativo[13]. L'efficacia di questo metodo silenzioso viene accresciuta dal chiasso da coribanti con cui festeggiano l'uno con l'altro la nascita dei figli spirituali dei loro compari e che obbliga il pubblico a prestare loro attenzione e ad accorgersi dell'aria d'importanza che si danno quando si felicitano l'uno con l'altro. Chi potrebbe disconoscere l'opportunità di un procedimento di questo genere? Al principio *primum vivere, deinde philosophari*[14] non c'è nulla da obiettare. Questi signori vogliono vivere, e precisamente vivere della f i l o s o f i a : ad e s s a debbono ricorrere con moglie e figli e, nonostante il *povera e nuda vai filosofia* del Petrarca[15], hanno puntato tutto su di lei. La mia filosofia, al contrario, non è in alcun modo adatta a che si possa vivere di lei. Le mancano per questo i requisiti primi indispensabili per ottenere una cattedra di filosofia ben retribuita, e anzitutto manca completamente di una teologia speculativa, che, per l'appunto – con buona pace del povero Kant e della sua critica della ragione –, dev'essere l'argomento principale di ogni filosofia, anche se in questo modo le capita di doversi occupare di questioni delle quali non ha modo di sapere alcunché. Anzi, la mia posizione non sostiene nemmeno la favola, cosí intelligentemente escogitata dai professori di filosofia e divenuta per loro qualcosa di indispensabile, di una ragione che conosce, intuisce o percepisce in modo immediato e assoluto;

[13] [Cfr. J. W. GOETHE, *Tag- und Jahreshefte* («Diari e annuari»), 1821. Schopenhauer cita il passo in questione nel primo capitolo de *La volontà della natura*; cfr. ZA, V, p. 216; VN, p. 47: «è messo da parte [*scil.*: il bene] in modo che piú nulla se ne sappia, per mezzo di un silenzio inviolabile [*durch ein unverbrüchliches Schweigen sekretirt*], specie di censura da Inquisizione, nella quale i tedeschi si sono segnalati in modo particolare».]

[14] [«Prima vivere, poi filosofare».]

[15] [«Povera et nuda vai philosophia | dice la turba al vil guadagno intesa» (F. PETRARCA, *Canzoniere*, I, 7, vv. 10-11; cito dall'edizione a cura di U. Dotti, Feltrinelli, Milano 1979, p. 58).]

è sufficiente darla a bere ai propri lettori sin da principio, per poter poi entrare nel modo piú piacevole del mondo, trainati per cosí dire da quattro cavalli, in quel dominio posto al di là di un'esperienza possibile che Kant ha completamente e per sempre precluso alla nostra conoscenza, | dove poi appunto si manifestano in modo immediato e si trovano ordinati al meglio proprio i dogmi fondamentali del moderno, giudaicizzante, ottimistico cristianesimo. Che importanza può dunque mai avere, in questo mondo, la mia filosofia, che manca dei requisiti essenziali, che è spregiudicata e incapace di procurare nutrimento, che induce alla meditazione, che ha come propria stella polare unicamente la Verità, la nuda, non ricompensata, priva di amici, spesso perseguitata Verità, e alla quale, senza gettare un solo sguardo né a destra né a sinistra, rivolge diritto il suo timone? Che importanza può avere essa per questa *alma mater*, la buona, nutriente filosofia da università la quale, gravata da cento secondi fini e da mille riguardi, compie il suo cammino con cautela e in modo incerto, tenendo d'occhio di volta in volta il timore di Dio, la volontà del ministero, i precetti della chiesa locale, i desideri dell'editore, il conforto degli studenti, la buona amicizia dei colleghi, l'andamento della politica quotidiana, l'effimera tendenza del pubblico e chissà quante altre cose ancora? O che cosa può avere in comune la mia ricerca silenziosa e seria della Verità con le assordanti dispute scolastiche delle cattedre e dei banchi, i cui moventi piú intimi sono sempre dei fini di carattere personale? Questi due modi di intendere la filosofia, al contrario, non hanno fondamentalmente nulla in comune. Sempre per questo non si può trovare in me alcun compromesso e alcun cameratismo e nessuno, con me, riesce a far quadrare i propri conti, tranne forse chi non cercava nient'altro che la Verità; nessuno, perciò, dei partiti filosofici dei giorni nostri, dato che essi perseguono tutti i loro propri fini determinati, mentre io ho da offrire solo riflessioni pure, che non si addicono a nessuno di quei fini, proprio perché non sono state modellate su nessuno di essi. Perché la mia filosofia possa giungere essa stessa a una cattedra, dovrebbero prima sorgere tempi ben diversi da questi. Sarebbe davvero bello se una filosofia di questo genere, dalla quale non si può in alcun modo ricavare di che vivere, si conquistasse aria e luce e addirittura un universale apprezzamento! Di conseguenza lo si doveva impedire e tutti dovevano contrastarla come un sol uomo. Ma nel combattere e nel discutere non si ha ugualmente gioco facile: anche questo è pericoloso, | poiché attira l'attenzione del pubblico sulla questione e

perché la lettura dei miei scritti potrebbe non fargli piú apprezzare le vuote elucubrazioni dei professori di filosofia. Chi ha assaporato la serietà del pensiero, infatti, non riesce piú a gustare un pensiero caricaturale, tanto piú quando è anche noioso. Ne segue che il sistema del non dir nulla, unanimemente adottato, è l'unico giusto, e io posso solo consigliare di attenersi ad esso e di continuare in questo modo fino a che è possibile, vale a dire fino a quando, un giorno, l'ignorare non sia attribuito all'ignoranza, poiché si sarà ancora in tempo a fare marcia indietro. Nel frattempo ciascuno resta comunque libero di strappar via qui e là una piumetta per il proprio uso, poiché nella loro casa l'abbondanza di pensieri non è certo una presenza molto gravosa. Cosí il sistema dell'ignorare e del passare sotto silenzio può avere ancora il suo buon tempo, almeno quel brevissimo lasso di tempo che ancora mi resta da vivere; e sarà già tanto di guadagnato. Se anche, nel frattempo, qui e là si è lasciata percepire una voce indiscreta, essa viene subito soffocata dall'eloquenza roboante dei professori, che sanno intrattenere il pubblico con tutt'altre cose, dandosi arie d'importanza. Torno dunque a consigliare di attenersi tutti in modo ancora piú rigoroso a questo modo di agire, e di sorvegliare soprattutto i giovani, i quali sono a volte tremendamente indiscreti. Anche cosí, tuttavia, non posso garantire che l'atteggiamento elogiato qui sopra possa durare per sempre e non posso rispondere dell'esito finale. D'altra parte il controllo di un pubblico, anche se nell'insieme buono e docile, è una faccenda particolare. Anche se vediamo che in ogni tempo i Gorgia e gli Ippia[16] stanno quasi sempre a galla e che, di regola, l'assurdo trionfa, e anche se ci sembra impossibile che la voce di un singolo riesca a farsi sentire al di sopra del coro degli ingannatori e degli ingannati, nondimeno le opere autentiche hanno sempre un'efficacia tutta particolare, silenziosa, lenta, potente, grazie alla quale esse, quasi per miracolo, riescono a sollevarsi infine sulla baraonda, come | un aerostato che, dalla sfera dei vapori densi di questo spazio terrestre, si innalzi verso regioni piú pure dove, una volta giunto, si arresta e dalle quali nessuno riuscirà piú a smuoverlo.

xxx

Scritto a Francoforte sul Meno nel febbraio 1844

[16] [Ossia i sofisti.]

| Prefazione alla terza edizione

xxxi

Ciò che è vero e degno di considerazione troverebbe piú facilmente posto nel mondo se coloro i quali sono incapaci di produrlo allo stesso tempo non cospirassero per far sí che non venga alla luce. Questa circostanza ha già ostacolato e ritardato, quando non ha soffocato senz'altro, molte cose che avrebbero potuto essere benefiche per il mondo intero. La conseguenza, per quanto riguarda me, è che, anche se avevo solamente trent'anni quando è comparsa la prima edizione di quest'opera, non ho potuto vedere questa terza edizione prima di aver compiuto i settantadue anni. Mi confortano tuttavia le parole del Petrarca: «Si quis, toto die currens, pervenit ad vesperam, satis est» (*De vera sapientia*, p. 140)[1]. Sono giunto anch'io al termine, e ho la soddisfazione di vedere, alla fine della mia carriera, che la mia opera comincia ad agire, e ho la speranza che questa azione, conformemente all'antica norma, duri tanto piú a lungo quanto piú tardi ha avuto inizio.

Il lettore non solo non troverà, in questa terza edizione, nulla in meno di quanto era presente nella seconda, ma riceverà molto di piú, poiché essa ha, in ragione delle aggiunte che sono state fatte, centotrentasei pagine piú della seconda, a parità di stampa.

| Sette anni dopo la comparsa della seconda edizione ho pubblicato i due volumi dei *Parerga e Paralipomena*. Quello che è compreso sotto quest'ultimo nome consiste in una serie di aggiunte all'esposizione sistematica della mia filosofia e avrebbe potuto trovare la sua corretta collocazione in questi volumi; sono stato tuttavia costretto a collocarle dove ho potuto, poiché era molto dubbio se

xxxii

[1] [«Se uno che abbia corso tutto il giorno giunga, la sera, alla meta, questo è sufficiente» (Petrarca, *De vera sapientia*, dialogo I, B). La citazione non appartiene in effetti all'opera indicata da Schopenhauer, bensí a una riscrittura di un trattato di Nicola Cusano pubblicata dall'editore Gabriel Giolito de' Ferrari (1508-78). Schopenhauer verosimilmente utilizzò un'edizione degli scritti latini del Petrarca pubblicata a Berna nel 1604 (cfr. HN, V, n. 1794, p. 484).]

sarei riuscito a vedere questa terza edizione. Si può trovarle nel secondo volume dei sopracitati *Parerga* e si potrà riconoscerle con facilità dalle intestazioni dei capitoli.

Francoforte sul Meno, settembre 1859

| Libro primo

Prima considerazione sul mondo come rappresentazione

La rappresentazione sottoposta al principio di ragione: l'oggetto dell'esperienza e della scienza

Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!
J.-J. ROUSSEAU

[In occhiello, «principio di ragione»: *Satz vom Grunde*. L'espressione equivale all'altra, *Satz vom zureichenden Grunde*, ossia *principio di ragione sufficiente*. Poiché Schopenhauer le utilizza entrambe, ho mantenuto anche in italiano la distinzione, eccezion fatta per i rari casi in cui ciò avrebbe potuto generare equivoci. S'intende che la «ragione» che compare nelle locuzioni «principio di ragione» e «principio di ragione sufficiente» non è la «ragione» intesa come «capacità di ragionare» [*Vernunft*], bensí la «ragion d'essere», ciò per cui qualcosa, qualcuno, un evento, sono cosí come sono e non altrimenti (come quando diciamo, per esempio: «non c'è ragione per cui tu debba preoccuparti», «devi fartene una ragione», oppure quando c'interroghiamo sulle ragioni di un fenomeno o di un comportamento, e cosí via).]
[«Esci dall'infanzia, amico, svegliati!» (J.-J. ROUSSEAU, *Julie, ou la nouvelle Héloïse*, Amsterdam 1759, parte V, lettera I).]

| § 1.

«Il mondo è mia rappresentazione»: questa è una verità che vale per qualsiasi essere vivente e pensante, sebbene solamente l'uomo possa averne una coscienza riflessa e astratta; e se riesce a farlo sul serio, ecco che il modo di pensare della filosofia è entrato in lui. Gli diventa chiaro e certo, allora, che ciò che conosce non sono né il sole né la terra, ma sempre e soltanto un occhio che vede il sole, una mano che tocca la terra; che il mondo che lo circonda esiste unicamente come rappresentazione, ossia sempre e solo in relazione a un altro, a colui che se lo rappresenta, il quale è poi lui stesso. – Se c'è una verità che può essere enunciata *a priori* è appunto questa, in quanto esprime la forma di ogni esperienza possibile e immaginabile; questa forma è piú generale di tutte le altre, come tempo, spazio e causalità, proprio perché tutte le altre già la presuppongono. Ora, se ciascuna di queste forme, che noi abbiamo riconosciuto come altrettante configurazioni particolari del principio di ragione, ha valore solo per una classe particolare di rappresentazioni[1], la scomposizione in oggetto e soggetto è viceversa la forma generale di tutte le classi, l'unica forma entro la quale è possibile e concepibile una qualsiasi rappresentazione, di qualunque specie essa sia, astratta o intuitiva, pura o empirica. Nessuna verità è dunque piú certa, piú indipendente da tutte le altre e meno bisognosa di una prova di questa, che tutto ciò che esiste per la conoscenza, e cioè il mondo intero, | altro non è che l'oggetto in relazione con il soggetto, l'intuizione di chi intuisce: in una parola, rappresentazione. Naturalmente questo vale sia per il presente che per ogni passato e ogni futuro, per ciò che è lontano come per ciò che è vicino, poiché vale per il tempo e per lo spazio come tali, nei quali solamente è possibile distinguere qualsiasi cosa. Tutto ciò che appartiene al mondo e che gli può appartenere

[1] [Il «riconoscimento» di cui parla qui Schopenhauer è avvenuto nel saggio *Sulla quadruplice radice della ragione sufficiente*.]

è inevitabilmente sottoposto al condizionamento del soggetto ed esiste unicamente per il soggetto. Il mondo è rappresentazione.

Questa verità non è affatto nuova. Essa era già presente nelle riflessioni degli scettici, dalle quali ha preso le mosse Cartesio[2]. Ma è stato Berkeley il primo a enunciarla perentoriamente[3], acquisendo cosí un merito immortale nei confronti della filosofia[4], sebbene le altre sue dottrine non reggano. Il primo errore di Kant è stato quello di trascurare questo principio, come verrà esplicitato nell'*Appendice*. – Come invece questa verità fondamentale sia stata riconosciuta sin dall'antichità dai sapienti indiani, presentandosi come il principio fondamentale della filosofia vedanta[5] attribuita a V y a s a[6], lo attesta W. J o n e s nella sua monografia piú recente, *On the philosophy of the Asiatics*, in *Asiatic researches*, vol. IV, p. 164[7]: «The fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying

[2] [Cartesio, com'è noto, si serví di una sorta di radicale scetticismo (la possibilità di dubitare di qualsiasi contenuto del pensiero) come strumento per conseguire una verità autenticamente incontrovertibile: io che, dubitando di tutto, penso, non posso tuttavia dubitare di esistere, proprio in quanto sto dubitando e pensando: *cogito, ergo sum*. In ciò la prossimità e la distanza di Cartesio dallo scetticismo antico, giacché per il filosofo francese lo scetticismo non è l'esito del filosofare, quanto piuttosto il mezzo per consentire al pensiero di abbandonare definitivamente l'incertezza del dubbio.]

[3] [L'essere delle cose è identico al loro essere percepite, sostiene infatti il filosofo scozzese: «Il loro *esse* è un *percipi*: non è possibile che esistano al di fuori delle menti o delle cose pensanti che le percepiscono» (G. BERKELEY, *Trattato sui principî della conoscenza umana*, I, § 3, in *Opere filosofiche di George Berkeley*, a cura di S. Parigi, Utet, Torino 1996, p. 199).]

[4] [Un merito che ebbe a riconoscergli, oltre a Schopenhauer, anche Giovanni Gentile, il quale considerava Berkeley una sorta di «idealista prekantiano» (G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, I, 2, Le Lettere, Firenze 1987, p. 4) proprio in forza della sua affermazione «che la realtà non è pensabile se non in relazione coll'attività pensante per cui è pensabile» (*ibid.*, p. 3).]

[5] [La filosofia vedanta, fondata da Shankasa intorno agli inizi del IX secolo (anche se Schopenhauer, come subito si vedrà, l'attribuisce a Vyasa), è uno dei sistemi fondamentali del pensiero indiano. «Vedanta» in sanscrito significa «la fine (*anta*) dei *Veda*», il piú antico testo sacro, ossia il culmine della saggezza vedica. Ai *Vedanta* appartengono le *Upaniṣad*, il *Brahma-Sutra* e la *Bhagavadgītā*. La loro influenza sul pensiero indiano è stata cosí profonda che si può dire che la filosofia indú come tale sia diventata il *Vedanta*.]

[6] [Vyasa, commentatore degli *Yogasutra* di Patanjah, «non sembra piú antico del VI secolo d.C.» (G. TUCCI, *Storia della filosofia indiana* cit., vol. I, p. 99). È una figura importante nella religione e nella letteratura induiste, anche perché, secondo la tradizione, mise i *Veda*, sino ad allora tramandati a memoria, in forma scritta (tanto che vengono anche indicati come *Veda Vyasa*), suddividendoli in quattro parti (si noti che la parola «vyasa» può significare anche «dividere», «distinguere»). Sir William Jones (1746-94), lo studioso che Schopenhauer cita subito di seguito, persuaso della possibilità di accostare il pensiero indiano a quello greco, faceva corrispondere Vyasa a Platone (cfr. W. JONES, *Works*, I, pp. 360-61; cit. in S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, Āśram Vidyā, Roma 1988, vol. I. *Dai «Veda» al Buddhismo*, p. 42, nota 2).]

[7] [Le *Asiatic researches* uscirono in undici volumi a Londra tra il 1806 e il 1812 (rist. Cosmo Publications, New Delhi 2002).di William Jones (1746-94) fu un pioniere dei moderni studi indologici e uno tra i primi studiosi del sanscrito.]

the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms»[8]. Queste parole esprimono in modo sufficiente la coesistenza di realtà empirica e idealità trascendentale.

In questo primo libro prenderemo dunque in considerazione il mondo solo dal punto di vista indicato, ossia solo in quanto è rappresentazione. Che | tuttavia questa considerazione, fatta salva la sua verità, sia unilaterale, e che di conseguenza sia frutto di un'astrazione arbitraria, lo dimostra l'intima riluttanza che ciascuno prova nel concepire il mondo come nient'altro che la propria rappresentazione, anche se non è in alcun modo possibile negare che lo sia. L'unilateralità di questa considerazione verrà comunque integrata nel libro seguente con un'altra verità, la quale non è però cosí indiscutibile come quella dalla quale qui prendiamo le mosse; ad essa può condurre solo una ricerca piú approfondita, una piú complessa astrazione, la separazione del diverso e l'unificazione dell'identico: una verità che non può non apparire estremamente grave e, a ciascuno di noi, se non spaventosa, almeno inquietante, vale a dire questa, che ognuno può enunciare e deve enunciare in questo modo: «Il mondo è la mia volontà». 5

Per il momento, tuttavia, ossia in questo primo libro, è necessario che il mondo venga considerato con gli occhi fissi all'aspetto dal quale siamo partiti, quello della conoscibilità, e perciò che si considerino senza riluttanza tutti gli oggetti presenti, compreso persino il nostro proprio corpo (come si chiarirà meglio tra breve), solo come rappresentazione, definendoli pura rappresentazione. Ciò da cui qui si fa astrazione, come mi auguro che ciascuno nel prosieguo comprenderà chiaramente, è sempre e soltanto la v o l o n t à, in quanto essa sola costituisce l'altro aspetto del mondo: come il mondo da un lato è in tutto e per tutto r a p p r e s e n t a z i o n e, cosí dall'altro esso è in tutto e per tutto v o l o n t à. Una realtà che non sia né l'una né l'altra e che sia invece un oggetto in sé (a una realtà di questo tipo si è ridotta purtroppo anche la cosa in sé di Kant, la quale è degenerata nelle sue stesse mani) è il sogno di una non-cosa, e la sua ammissione nella filosofia è un fuoco fatuo.

[8] «Il dogma fondamentale della scuola Vedanta non consisteva nella negazione dell'esistenza della materia, cioè della solidità, dell'impenetrabilità e dell'estensione (negarle sarebbe una follia), ma nel correggere la nozione che di essa ha il senso comune e nel sostenere che la materia non ha un'essenza indipendente dalla percezione mentale, poiché esistenza e percezione sono termini convertibili l'uno nell'altro».

§ 2.

Colui che tutto conosce e non può essere conosciuto da nessuno è il s o g g e t t o . Di conseguenza, è quest'ultimo a sostenere il mondo, la condizione universale e sempre presupposta di tutti i fenomeni, di tutti gli oggetti: tutto ciò che è, infatti, è sempre e solo per il soggetto. Ciascuno percepisce se stesso come un soggetto di questo genere, ma solo in quanto conosce, non in quanto è oggetto di conoscenza. Un oggetto è però già il suo corpo, che per questo noi, da questo punto di vista, consideriamo una rappresentazione, poiché il corpo, benché sia un oggetto immediato, è oggetto | tra gli oggetti e sottoposto alle leggi degli oggetti[9]. Esso, come tutti gli oggetti dell'intuizione, si trova nelle forme di ogni conoscenza, nel tempo e nello spazio, in forza dei quali si dà la molteplicità. Tuttavia il soggetto, il conoscente che non è mai conosciuto, non si trova a sua volta in queste forme, dalle quali anzi è sempre già presupposto: al soggetto non competono perciò né la molteplicità né il suo opposto, l'unità. Noi non lo conosciamo mai; al contrario, è esso che, ove si dia conoscenza, conosce.

Il mondo come rappresentazione (e noi lo prendiamo qui in considerazione solamente sotto questo aspetto) ha dunque due metà essenziali, necessarie e inseparabili l'una dall'altra. Una è l' o g g e t t o , le cui forme sono lo spazio e il tempo, per mezzo dei quali si realizza la molteplicità. Ma l'altra metà, il soggetto, non si trova nello spazio e nel tempo, poiché è presente tutta intera e indivisa in ogni essere capace di rappresentazione; anzi, uno soltanto di essi, insieme all'oggetto, esaurisce il mondo come rappresentazione tanto compiutamente quanto la presenza di milioni di tali esseri. Queste due metà sono dunque inseparabili anche per il pensiero stesso, poiché ciascuna delle due ha senso ed esiste solo grazie all'altra e per l'altra, esiste sempre insieme ad essa e con essa scompare. Esse si delimitano reciprocamente in modo immediato: dove comincia l'oggetto, il soggetto finisce. La coappartenenza di questi limiti si manifesta appunto nel fatto che le forme essenziali, e perciò universali, di tutti gli oggetti, che sono tempo, spazio e causalità, possono essere ritrovate e compiutamente riconosciute anche senza la conoscenza dell'oggetto stesso, prendendo le mosse dal soggetto; il che equivale

[9] Cfr. *Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*, 2ª edizione, § 22. [Cfr. ZA, V, pp. 100-1; *Quadruplice II*, pp. 134-35.]

a dire, nel linguaggio di Kant, che esse si trovano *a priori* nella nostra coscienza. L'aver compiuto questa scoperta è il merito principale di Kant[10], ed è un merito davvero rilevante. Io ora sostengo, oltre a questo, che l'espressione comune a tutte queste forme dell'oggetto di cui siamo consapevoli *a priori* è il principio di ragione, e che perciò tutto quello che sappiamo puramente *a priori* altro non è che il contenuto di tale principio e ciò che da esso deriva, sí che è proprio in esso che trova espressione tutta la conoscenza di cui siamo certi *a priori*. Nel mio saggio sul principio di ragione ho mostrato analiticamente come ogni | oggetto possibile sia sottoposto ad esso, ossia come si trovi in una relazione necessaria con altri oggetti, da un lato come determinato, dall'altro come determinante; ciò ha una portata cosí ampia che l'intera esistenza di tutti gli oggetti, in quanto sono oggetti, rappresentazioni e null'altro, è ricondotta in tutto e per tutto a quella loro necessaria relazione reciproca e consiste soltanto in essa, ed è dunque del tutto relativa. Ma di questo diremo piú ampiamente in seguito. Ho mostrato inoltre che, a seconda delle classi in cui vengono suddivisi gli oggetti riguardo alla loro possibilità, quella relazione necessaria che è espressa in modo generale dal principio di ragione si presenta sotto forme diverse; e questa è anche una conferma della corretta suddivisione di queste classi. Io presuppongo qui sempre che il lettore conosca e abbia presente ciò che ho sostenuto in quel saggio, perché, se non l'avessi già detto altrove, dovrebbe trovare necessariamente qui la sua collocazione.

§ 3.

La differenza fondamentale fra tutte le nostre rappresentazioni è quella tra rappresentazioni intuitive e rappresentazioni astratte. Queste ultime costituiscono u n ' u n i c a classe di rappresentazioni, quella dei concetti, i quali sono sulla terra patrimonio esclusivo dell'uomo; la capacità di coglierli, che lo distingue da tutti gli animali, è stata chiamata sin dai tempi piú antichi r a g i o n e[11].

[10] [Nella *Critica della ragione pura* Kant, com'è noto, individua nelle intuizioni pure dello spazio e del tempo e nelle categorie (una delle quali è, appunto, la causalità) le forme che, unendosi al materiale empirico, producono l'esperienza e rendono possibile tanto la conoscenza sensibile quanto quella concettuale.]

[11] Kant è il solo che abbia confuso questo concetto della ragione; rinvio in proposito all'*Appendice*, come anche ai miei *Problemi fondamentali dell'etica. Il fondamento della morale*, § 6. [Cfr. ZA, VI, pp. 169-95; *Etica*, pp. 203-31; FM, pp. 127 sgg.]

Prenderemo in considerazione piú avanti queste rappresentazioni astratte ma, per prima cosa, dobbiamo limitarci a parlare della rappresentazione intuitiva. Essa include dunque tutto il mondo visibile, ovvero l'esperienza nella sua interezza, insieme alle sue condizioni di possibilità. Come si è detto, è stato un merito davvero importante di Kant l'aver scoperto che proprio queste condizioni, queste forme dell'esperienza – ossia ciò che vi è di piú generale nella percezione di essa, ciò che permane identico in tutti i suoi fenomeni, vale a dire il tempo e lo spazio –, possono, di per se stesse e separatamente dal loro contenuto, non solo essere pensate *in abstracto*, ma anche essere intuite immediatamente; e che questa intuizione non è una sorta di | fantasma ricavato dalla ripetizione dell'esperienza, ma è invece a tal punto indipendente dall'esperienza che, piuttosto, è quest'ultima che deve essere considerata come dipendente da quella intuizione, in quanto le proprietà dello spazio e del tempo, cosí come sono conosciute *a priori* dall'intuizione, valgono come principî per ogni esperienza possibile, la quale deve perciò in ogni caso conformarsi ad esse. Per questo motivo nel mio saggio sul principio di ragione ho considerato tempo e spazio, in quanto vengono intuiti come puri e privi di contenuto, come una classe di rappresentazioni particolare e sussistente di per sé. Ora, per quanto possa anche essere importante la caratteristica di queste forme generali dell'intuizione scoperta da Kant – ossia il loro poter essere intuite per sé e indipendentemente dall'esperienza e il loro poter essere conosciute in modo completo nella loro regolarità, sul che si fonda la matematica con la sua infallibilità –, non lo è di meno quest'altra loro proprietà, ossia che il principio di ragione, il quale determina l'esperienza come legge di causalità e di motivazione e il pensiero come legge del fondamento dei giudizi, si presenti qui in una forma del tutto particolare, alla quale ho dato il nome di ragione dell'essere, il quale si presenta nel tempo come la successione dei suoi momenti e nello spazio come la posizione delle sue parti che senza fine si determinano reciprocamente.

Chi, leggendo il mio saggio introduttivo, ha colto con chiarezza la piena identità del principio di ragione, a dispetto di qualsiasi diversità delle sue forme, si convincerà anche di quanto sia importante, per penetrare nella sua intima essenza, la conoscenza della piú semplice delle sue forme come tale, quella che abbiamo riconosciuto nel tempo. Come nel tempo ogni istante esiste solo in quanto ha cancellato quello precedente, che ne è il padre, per venire a sua volta esso stesso rapidamente cancellato; come passato e futuro (facendo astrazione dalle conseguenze del loro contenuto) sono un niente, una specie di sogno, e il presente non è che il limite privo di estensione e di durata tra l'uno e l'altro; allo stesso modo dovremo riconoscere la stessa nientità anche nelle altre forme del principio di ragione e vedremo con chiarezza che, come il tempo, cosí anche lo spazio, e come lo spazio cosí anche tutto ciò che si trova insieme in esso e nel tempo, e dunque tutto ciò che trae origine da cause o da motivi, ha un'esistenza solo | relativa, esiste solo in forza di un altro e per un altro che gli è omogeneo, ossia è a sua volta condizionato esattamente nello stesso modo. Quel che vi è di essenziale in questo punto di vista è antico: Eraclito, il quale lamentava con esso l'eterno fluire delle cose; Platone, che svalutava il suo oggetto come ciò che in eterno diviene ma non è mai; Spinoza, che li chiamò semplici accidenti dell'unica sostanza che sola è e permane; Kant, che contrappose ciò che conosciamo in questo modo, considerandolo solo apparenza, alla cosa in sé; l'antichissima sapienza indiana, infine, che dice: «È Maya, il velo dell'illusione, che avvolge gli occhi dei mortali e fa loro vedere un mondo del quale non si può dire che sia ma nemmeno che non sia, poiché è simile al sogno, simile al riflesso del sole sulla sabbia, che il viandante da lontano scambia per acqua, o anche a una corda gettata a terra, che egli scambia per un serpente» (paragoni di questo genere si trovano ripetuti in innumerevoli passi dei *Veda* e dei *Purana*). Ma ciò a cui tutti costoro pensavano e di cui parlavano altro non è se non ciò che noi ora stiamo appunto considerando: il mondo come rappresentazione, sottoposto al principio di ragione.

§ 4.

Chi ha conosciuto la forma del principio di ragione che si manifesta nel puro tempo come tale e su cui si basa ogni numerazione e ogni calcolo, ha conosciuto in questo modo anche l'intera essenza del tempo. Essa non è appunto nient'altro che questa forma del principio di ragione e non ha altre proprietà. La successione è la forma del principio di ragione nel tempo; la successione costituisce l'intera essenza del tempo. – Chi poi ha riconosciuto il principio di ragione cosí come esso domina nella semplice intuizione pura dello spazio, con questo ha sviscerato l'intera essenza dello spazio, dato che esso altro non è che quella possibilità delle

determinazioni reciproche delle sue parti che viene chiamata posizione. L'esame analitico di quest'ultima e la trasformazione dei risultati cosí ottenuti in concetti astratti, allo scopo di poterli utilizzare in modo piú agevole, costituiscono il contenuto di tutta la geometria. – Ora, chi ha conosciuto quell'aspetto del principio di ragione che governa il contenuto di quelle forme (il | tempo e lo spazio) e la loro percepibilità, ossia la materia, ha conosciuto anche la legge di causalità; ha conosciuto in questo modo l'intera essenza della materia in quanto tale, giacché essa è in tutto e per tutto causalità, cosa di cui chiunque può rendersi conto immediatamente non appena vi rifletta un attimo. Il suo essere è infatti la sua attività: non si può nemmeno pensare di attribuirle un altro tipo di essere. Solo come agente essa riempie lo spazio e riempie il tempo: la sua azione sull'oggetto immediato (che è esso stesso materia) condiziona l'intuizione, nella quale soltanto ha esistenza; il risultato dell'azione di un qualsiasi oggetto materiale su un altro può essere conosciuto solo in quanto quest'ultimo agisce sull'oggetto immediato in modo diverso da prima, e non consiste in altro che in questo. Causa ed effetto [*Wirkung*] costituiscono dunque l'intera essenza della materia: il suo essere è il suo agire [*Wirken*] (una trattazione piú dettagliata della questione si trova nel saggio sul principio di ragione, § 21, p. 77)[12]. Assolutamente azzeccato è dunque il fatto che nella lingua tedesca la sostanza di tutto ciò che è materiale venga chiamata *Wirklichkeit*[13], una parola molto piú significativa di *Realität*[14]. Ciò su cui essa agisce è sempre di nuovo materia; tutto il suo essere e la sua essenza consistono perciò unicamente nella modificazione conforme a leggi che una parte di essa produce nell'altra, e che, di conseguenza, è del tutto relativa: una relazione che, proprio come il tempo, proprio come lo spazio, vale solo all'interno dei suoi confini.

Tuttavia il tempo e lo spazio, ciascuno per sé, possono essere rappresentati in modo intuitivo anche senza la materia, mentre la materia non può esserlo senza di loro. Già la forma, che non può essere separata dalla materia, presuppone lo spazio, e il suo agire, nel

[12] [Cfr. ZA, V, pp. 98-99; *Quadruplice II*, pp. 131-33.]

[13] «Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat» (SENECA, *Epist.* 81). [«Per certe cose esistono vocaboli meravigliosamente appropriati, e l'uso dell'antica lingua designa alcuni concetti con espressioni efficacissime»; trad. it. in ID., *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 855.]

[14] [In linea di massima ho tradotto *Wirklichkeit* con «effettivamente reale», e *Realität* con «realtà».]

quale consiste tutto il suo essere, riguarda sempre un mutamento, e dunque una determinazione del tempo. Ma tempo e spazio non sono semplicemente presupposti dalla materia l'uno separatamente dall'altro; al contrario, è la loro unione a costituirne l'essenza, appunto perché quest'ultima, come abbiamo visto, consiste nell'agire, nella causalità. Tutti gli innumerevoli fenomeni e stati concepibili potrebbero infatti stare l'uno accanto all'altro nello spazio infinito senza opprimersi, oppure anche succedersi l'uno all'altro nel tempo infinito, senza molestarsi. In questo caso, una relazione necessaria tra l'uno e l'altro e una regola | che li determinasse conformemente ad essa non sarebbero in alcun modo indispensabili e non sarebbero applicabili nemmeno una sola volta; di conseguenza, malgrado ogni coesistenza nello spazio e ogni mutamento nel tempo, fino a quando ciascuna di quelle due forme avesse la sua consistenza e il suo corso di per se stessa e senza connessione con l'altra, non si avrebbe ancora alcuna causalità e, poiché è quest'ultima a costituire l'intera essenza della materia, nemmeno alcuna materia. Ora però la legge di causalità riceve il suo significato e la sua necessità solo dal fatto che l'essenza del mutamento consiste non nel puro cambiamento degli stati in se stessi, ma piuttosto nel fatto che nello stesso luogo dello spazio ora c'è uno stato e poi ce n'è un altro, e che in uno stesso e determinato momento qui c'è questo stato e lí ce n'è un altro: solo questa limitazione reciproca del tempo e dello spazio dà significato e insieme necessità a una regola secondo la quale deve svolgersi il mutamento. Ciò che viene determinato dalla legge di causalità non è dunque la successione degli stati nel puro tempo, bensí questa successione riguardo a uno spazio determinato, e non è l'esistenza dello stato in un luogo determinato, bensí in questo luogo e per un tempo determinato. La trasformazione, ossia il cambiamento che accade secondo la legge di causalità, riguarda dunque ogni volta contemporaneamente e insieme una determinata parte dello spazio e una determinata parte del tempo. La causalità, di conseguenza, congiunge lo spazio con il tempo. Noi però abbiamo scoperto che l'intera essenza della materia consiste nell'agire, e quindi nella causalità; anche in essa, di conseguenza, spazio e tempo devono essere uniti, vale a dire che essa deve avere in sé simultaneamente le proprietà del tempo e dello spazio, che pure sono in forte contrasto reciproco, e deve riunire in sé ciò che in ciascuno dei due, considerato di per sé, è impossibile, ossia il fluire privo di stabilità del tempo con la persistenza fissa e immutabile dello spazio, mentre la divisibilità

infinita le è data da entrambi. In conformità a questo scopriamo prima di tutto che per suo tramite si produce la simultaneità, che non può esistere né nel puro tempo, il quale non conosce alcuna giustapposizione, né nel puro spazio, il quale non conosce alcun prima, ora o poi. Ma è la simultaneità di molti stati a costituire la vera e propria essenza della realtà; è essa, infatti, a rendere possibile anzitutto la durata, in quanto quest'ultima è conoscibile solo se la si mette a confronto con il variare di ciò che | perdura rimanendo insieme presente; allo stesso modo, è solo in ragione della presenza del permanente nel mutamento che quest'ultimo può assumere il carattere della trasformazione, ossia della modificazione della qualità e della forma nel permanere della sostanza, cioè della materia[15]. Nel puro spazio il mondo sarebbe rigido e immobile: nessuna successione, nessuna trasformazione, nessuna attività; ma, appunto, con l'attività risulterebbe tolta anche la rappresentazione della materia. Nel puro tempo, ancora, tutto sarebbe fuggevole: nessun permanere, nessuna coesistenza, e quindi nessuna simultaneità, perciò nessuna durata: anche in questo caso, daccapo, niente materia. È solo dall'unione di tempo e spazio che nasce la materia, ossia la possibilità dell'esistenza simultanea e, con essa, della durata, in forza della quale, di nuovo, si ha il permanere della sostanza nella trasformazione degli stati[16]. Poiché la sua essenza consiste nell'unione di tempo e spazio, la materia ha in sé l'impronta di entrambi. Essa attesta la propria origine dallo spazio in parte per mezzo della forma, che è inseparabile dalla materia, ma soprattutto (poiché il cambiamento appartiene solo al tempo, nel quale, preso da solo e per se stesso, non c'è nulla di permanente) per mezzo del suo permanere (la sostanza), la cui certezza *a priori* dev'essere perciò ricavata in tutto e per tutto dallo spazio[17]. La sua origine dal tempo, invece, si mostra nella qualità (l'accidente), senza la quale non si manifesta mai, e che è sempre semplicemente causalità, azione su un'altra materia, ossia trasformazione (che è un concetto temporale). La legittimità di questa azione, tuttavia, si riferisce sempre a spazio e tempo contemporaneamente e solo cosí acquista senso. Quale sia la determinazione di uno stato in questo tempo e in questo luogo: è solo a questo che si estende la legislazione

[15] Che materia e sostanza siano una sola cosa, è spiegato nell'*Appendice*.

[16] Questo mostra anche il fondamento della definizione kantiana della materia come «ciò che si muove nello spazio»: il movimento infatti consiste solo nell'unione di spazio e tempo.

[17] Non, lo dimostrerò nell'*Appendice*, dalla conoscenza del tempo, come vuole Kant.

della causalità. Su questa derivazione delle determinazioni fondamentali della materia dalle forme coscienti che sono date *a priori* alla nostra conoscenza si basa il fatto che noi attribuiamo ad essa *a priori* talune proprietà, come per esempio quella di riempire uno spazio, come l'impenetrabilità, come | l'attività, e poi l'estensione, l'infinita divisibilità, la permanenza, ossia l'indistruttibilità, e infine la mobilità; la gravità, al contrario, anche se non ammette eccezioni, tuttavia dovrà essere ricondotta alla conoscenza *a posteriori*, nonostante Kant, nei *Principî metafisici della scienza della natura*, p. 71 (p. 372 dell'edizione Rosenkranz) la ponga come qualcosa di conoscibile *a priori*[18].

Tuttavia, come l'oggetto non esiste in generale che per il soggetto, come sua rappresentazione, cosí ogni particolare classe di rappresentazioni esiste solo per un'altrettanto particolare determinazione del soggetto che si chiama facoltà conoscitiva. Il correlato soggettivo del tempo e dello spazio in sé, come forme vuote, Kant lo ha chiamato sensibilità pura, un'espressione che, poiché Kant qui ha aperto il cammino, può essere mantenuta, nonostante non sia del tutto corretta, dato che la sensibilità presuppone già la materia. Il correlato soggettivo della materia – o della causalità, dato che materia e causalità sono una cosa sola – è l'intelletto, ed esso non è nient'altro che questo. Conoscere la causalità è la sua unica funzione, la sua unica forza; e si tratta di una grande forza, capace di abbracciare molte cose e di molteplici applicazioni, sebbene conservi in tutte le sue espressioni un'identità inconfondibile. Viceversa, ogni tipo di causalità, e dunque ogni tipo di materia, e perciò la realtà tutta intera, esistono solamente per l'intelletto, grazie all'intelletto, nell'intelletto. La prima, piú semplice, sempre presente manifestazione dell'intelletto è l'intuizione del mondo effettivamente reale; essa consiste unicamente nel ricavare la causa dall'effetto: ogni intuizione è perciò intellettuale. Non sarebbe mai possibile, tuttavia, giungere alla sua conoscenza se non conoscessimo immediatamente un qualche effetto da utilizzare come punto di partenza. Ma questo punto di partenza lo possediamo, ed è l'effetto sui corpi animali. In questo senso essi sono gli oggetti immediati del soggetto: l'intuizione di tutti gli altri oggetti si realizza grazie alla loro mediazione. Le trasformazioni che ogni corpo animale sperimenta sono conosciute, ossia percepite,

[18] [Cfr. I. KANT, *Principî metafisici di scienza della natura*, di L. Galvani, con una introduzione di L. Geymonat, Cappelli, Bologna 1959, p. 84.]

immediatamente, e nel mentre questo effetto viene subito riferito alla sua causa, si produce l'intuizione di quest'ultima come di un oggetto. Questo riferimento non è una conclusione in concetti astratti, non accade in forza di una riflessione né arbitrariamente, ma in modo immediato, necessario e sicuro. Questo è il modo di conoscere proprio del puro intelletto, senza il quale non si giungerebbe mai all'intuizione: diversamente rimarrebbe soltanto 14 una coscienza ottusa, vegetativa, delle trasformazioni | dell'oggetto immediato, le quali si succederebbero l'una all'altra in modo del tutto insensato, se non forse per un certo qual significato di dolore o di piacere che esse possono avere per la volontà. Ma come con il sopraggiungere del sole si manifesta il mondo visibile, cosí l'intelletto, grazie alla sua unica, semplice funzione, trasforma in un solo colpo in intuizione l'ottusa, insignificante sensazione. Ciò che l'orecchio, l'occhio, la mano percepiscono non è intuizione, sono solo nudi dati. Solo quando l'intelletto risale dall'effetto alla causa appare il mondo esteso nello spazio come intuizione, mutevole per ciò che riguarda la forma, permanente in ogni tempo per ciò che riguarda la materia; esso unisce infatti spazio e tempo nella rappresentazione della materia, ossia dell'attività. Questo mondo della rappresentazione esiste solo in forza dell'intelletto e solo per esso. Nel primo capitolo del mio saggio *Sulla vista e i colori* ho già spiegato come, muovendo dai dati che ci sono forniti dai sensi, l'intelletto produca l'intuizione; come attraverso il confronto tra le impressioni che i diversi sensi ricevono dal medesimo oggetto il bambino giunga all'intuizione; come appunto solo essi forniscano la spiegazione di cosí tanti fenomeni sensibili, della visione unica con due occhi, della visione doppia nello strabismo o nella distanza ineguale di oggetti che stanno l'uno dietro l'altro e che l'occhio coglie simultaneamente, e di tutte le illusioni che si producono a causa di un improvviso mutamento negli organi di senso. Questo importante argomento l'ho comunque trattato molto piú diffusamente e approfonditamente nella seconda edizione del saggio sul principio di ragione, al § 21. Tutto ciò che lí viene detto dovrebbe avere qui la sua necessaria collocazione, e dunque dovrebbe essere ripetuto qui ancora una volta. Poiché però copiare me stesso mi ripugna quasi quanto copiare gli altri, e poiché non so esporre le mie idee meglio di quanto ho già fatto in quella sede, ci rinuncio; invece di ripetere qui quelle osservazioni, le considererò perciò come già note al lettore.

L'apprendimento visivo da parte dei bambini e di coloro che, nati ciechi, siano stati operati, la visione unitaria di ciò che viene

percepito come doppio dai due occhi, la doppia visione e la doppia sensibilità tattile nello spostamento degli organi di senso dalla loro posizione consueta, il fatto che l'oggetto appaia diritto anche se la sua immagine nell'occhio è capovolta, | l'attribuzione del colore, che 15 è una semplice funzione interna, una suddivisione polare dell'attività dell'occhio, agli oggetti esterni, e infine anche lo stereoscopio: tutte queste sono prove solide e incontestabili del fatto che ogni intuizione non è meramente sensibile, ma intellettuale, ossia pura conoscenza intellettuale della causa a partire dall'effetto; e che, di conseguenza, essa presuppone la legge di causalità, dalla cui conoscenza dipende ogni intuizione, e perciò ogni esperienza nella sua prima e completa possibilità, e non, al contrario, la conoscenza che si ricava dalla legge di causalità come qualcosa di ricavato dall'esperienza, come accadeva nello scetticismo humeano, che viene dunque qui per la prima volta confutato[19]. L'indipendenza della conoscenza della causalità da ogni esperienza, ossia la sua apriorità, può dunque venire dimostrata solo con la dipendenza di ogni esperienza da essa; e questo a sua volta può accadere solo ove si dimostri, nel modo qui indicato e ampiamente esposto nei luoghi appena citati, che la conoscenza della causalità è già universalmente contenuta nell'intuizione, nel cui dominio si trova l'intera esperienza, e sussiste anche del tutto *a priori* rispetto all'esperienza, dalla quale è presupposta come condizione, non la presuppone; ciò non può però essere dimostrato nel modo che è stato tentato da Kant e che è stato da me criticato nel saggio sul principio di ragione, al § 23.

[19] [Hume aveva mostrato l'impossibilità di fondare in modo rigoroso il principio di causalità, indispensabile alla scienza: esso non è giustificabile né *a priori* (poiché prescindendo dall'esperienza non è possibile stabilire in modo incontrovertibile quale effetto sortirà da una determinata causa) né *a posteriori* (poiché l'esperienza ci suggerisce sí l'idea della congiunzione tra l'evento-causa e l'evento-effetto, ma solo in termini di contiguità e di successione, non di necessità; detto altrimenti, l'esperienza è in grado di dirci che causa ed effetto sono contigui e che accadono l'uno dopo l'altra, ma non che l'effetto sortisce necessariamente da quella causa determinata). Hume aveva concluso che la nostra fiducia nella causalità (e dunque nella scienza) non è altro che una mera credenza derivante dalla nostra abitudine a vedere che, in genere, certi eventi sono seguiti da certi altri eventi determinati, e che perciò il sapere scientifico non è in grado di esibire un fondamento rigoroso del proprio valore. Di qui l'esito scettico del suo pensiero, stante l'assenza di un fondamento (empirico o razionale) che consenta di stabilire che gli eventi si succederanno necessariamente in un determinato modo. Cfr., per esempio, D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, Parte III, sez. II e sez. XIV, trad. it. di A. Carlini, riveduta da E. Lecaldano ed E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1978, vol. I, pp. 87-90 e pp. 169-81.]

§ 5.

Ci si deve comunque guardare dal grave equivoco di ritenere che, poiché l'intuizione è resa possibile dalla conoscenza della causalità, la relazione di causa ed effetto si costituisca tra oggetto e soggetto; questa relazione ha luogo invece sempre solo tra oggetto immediato e oggetto mediato, quindi sempre solo tra oggetti[20]. È proprio su questa falsa ipotesi che si basa la sciocca disputa intorno alla realtà del mondo esterno, che vede contrapposti l'uno all'altro il dogmatismo e lo scetticismo e nella quale il primo si presenta ora come realismo ora come idealismo. Il realismo pone come causa l'oggetto e l'effetto di quest'ultima nel soggetto. L'idealismo di Fichte fa dell'oggetto 16 l'effetto del soggetto[21]. Ora però, | poiché – non lo si ribadirà mai abbastanza – tra soggetto e oggetto non si costituisce proprio alcuna relazione conforme al principio di ragione, né l'una né l'altra delle due affermazioni suddette ha potuto essere provata e lo scetticismo è riuscito a mettere in atto i suoi assalti vittoriosi contro entrambe. Come infatti la legge di causalità precede, essendone la condizione, l'intuizione e l'esperienza, e dunque non può essere ricavata da esse (come riteneva Hume), cosí oggetto e soggetto, già come prime condizioni, precedono ogni conoscenza, e quindi anche il principio di ragione in generale, in quanto esso altro non è che la forma di tutti gli oggetti, la modalità universale del loro apparire; l'oggetto, però, presuppone già sempre il soggetto: tra i due non può dunque sussistere alcuna relazione di principio e conseguenza. Il mio saggio sul principio di ragione si propone appunto di presentare il contenuto di quel principio come la forma essenziale di tutti gli oggetti, ossia come la modalità universale di ogni esistenza oggettiva, come

[20] [L'oggetto immediato – come Schopenhauer chiarirà nel paragrafo seguente – è il nostro corpo, che ci consente di metterci in relazione con il mondo; l'oggetto mediato è invece quello che il linguaggio comune chiama oggetto. Già nella prima edizione del saggio sul principio di ragione sufficiente, al § 24, si leggeva: «Solo un oggetto ci è dato immediatamente: il corpo proprio» (*Quadruplice I*, p. 73).]

[21] [Il tentativo di Fichte – lo ricorderà anche Schopenhauer poco piú avanti – era stato appunto quello di ricavare l'oggetto (il Non-io) dal soggetto (l'Io), facendo del primo una produzione del secondo e dell'Io il principio dal quale scaturisce la realtà nella sua interezza. Questo, almeno, il modo in cui viene per lo piú descritto il pensiero di Fichte. Sulle difficoltà di questa interpretazione ha in modo convincente richiamato l'attenzione E. SEVERINO, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Brescia 1960 (ora in ID., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp. 291-424), proponendo «una revisione dei parametri secondo i quali viene solitamente determinato il senso della filosofia fichtiana» che nega il carattere idealistico di quest'ultima, riconsegnandola all'orizzonte dualistico kantiano. Schopenhauer approfondirà la propria interpretazione del pensiero di Fichte nel § 7.]

qualcosa che appartiene all'oggetto in quanto tale. In quanto tale, tuttavia, l'oggetto presuppone sempre il soggetto come suo necessario correlato: quest'ultimo resta dunque sempre al di fuori del dominio in cui il principio di ragione ha validità. La disputa intorno alla realtà del mondo esterno si fonda precisamente su una illegittima estensione della validità del principio di ragione anche al soggetto, e partendo da questo fraintendimento non si è stati in grado di comprendere nemmeno la disputa stessa. Da un lato il dogmatismo realistico, considerando la rappresentazione come effetto dell'oggetto, vuole separare queste due realtà – la rappresentazione e l'oggetto – che sono invece una cosa sola e vuole ammettere per la rappresentazione una causa del tutto eterogenea, un oggetto in sé indipendente dal soggetto, ossia un che di affatto inconcepibile, poiché proprio in quanto oggetto esso presuppone sempre di nuovo il soggetto e resta perciò sempre e soltanto una sua rappresentazione. Ad esso lo scetticismo, muovendo dalla stessa falsa premessa, contrappone che nella rappresentazione si ha sempre solo l'effetto e mai la causa e che non si conosce mai l'*essere*, ma sempre solo l'*agire* degli oggetti; quest'ultimo, poi, potrebbe non somigliare per niente a quello, anzi ammetterlo sarebbe del tutto falso, poiché la legge di causalità viene ricavata proprio da quell'esperienza la cui realtà può invece essere dimostrata solo a partire da essa. – Ora, dunque, | entrambi gli insegnamenti implicano in primo luogo che oggetto e rappresentazione sono lo stesso, poiché l'*essere* degli oggetti che possono essere intuiti è appunto il loro *agire*, che proprio in esso consiste la realtà delle cose, e che la pretesa di un'esistenza degli oggetti al di fuori della rappresentazione del soggetto e anche di un essere delle cose effettivamente reali, separato dal loro agire, non ha alcun senso ed è una contraddizione; che, perciò, la conoscenza del modo di agire di un oggetto intuito lo esaurisce in quanto è oggetto, ossia in quanto è rappresentazione, poiché al di fuori di essa per la conoscenza non rimane nient'altro. In questo senso, dunque, il mondo intuito nello spazio e nel tempo, che si fa conoscere come pura causalità, è del tutto reale, ed è assolutamente cosí come si dà, e si dà per intero e senza residui, come rappresentazione, in connessione con la legge di causalità. Questa è la sua realtà empirica. Dall'altro lato, però, ogni causalità esiste nell'intelletto e per l'intelletto, sí che il mondo effettivamente reale, ossia il mondo degli effetti, è anch'esso come tale sempre condizionato dall'intelletto, senza il quale è niente. Ma non è solo per questo, bensí già perché, in generale, nessun oggetto si lascia pensare sen- 17

za contraddizione senza il soggetto, che dobbiamo contestare al dogmatico, il quale descrive la realtà del mondo esterno come un che di indipendente dal soggetto, che una realtà di questo genere semplicemente non esiste. L'intero mondo degli oggetti è e rimane rappresentazione, e proprio per questo dipende completamente e per tutta l'eternità dal soggetto: detto altrimenti, esso possiede una idealità trascendentale. Tuttavia non per questo esso è una menzogna, né una mera apparenza: si dà per quello che è, come rappresentazione, e piú precisamente come una serie di rappresentazioni, il cui legame comune è costituito dal principio di ragione. Esso è intelligibile come tale, nel suo significato piú profondo, da un intelletto sano e parla una lingua che gli è del tutto comprensibile. Solo a una mente distorta dai sofismi può saltare in testa di mettersi a discutere sulla sua realtà, il che accade sempre a causa di un'applicazione scorretta del principio di ragione il quale, è vero, mette in relazione l'una con l'altra tutte le rappresentazioni, di qualunque specie esse siano, ma non le mette in nessun modo in relazione con il soggetto o con qualcosa che non sia né soggetto né oggetto, ma mero fondamento dell'oggetto; quest'ultimo è un concetto assurdo, poiché solo gli oggetti possono essere fondamento, e sempre e solo di oggetti. Se però | [18] esaminiamo piú accuratamente l'origine del problema della realtà del mondo esterno, troviamo che, oltre a questa illegittima applicazione del principio di ragione a ciò che si trova al di fuori del suo dominio, si aggiunge anche una particolare confusione delle sue forme: quella forma che esso possiede solo in rapporto ai concetti o alle rappresentazioni astratte viene trasferita alle rappresentazioni intuitive, agli oggetti reali, e si pretende un principio di conoscenza per oggetti che non possono avere altro se non un fondamento del loro divenire. Sulle rappresentazioni astratte, sui concetti collegabili in giudizi, il principio di ragione domina certamente in modo tale che ognuno di essi abbia il suo valore, la sua validità, la sua intera esistenza, che qui chiamiamo *verità*, solo e unicamente in forza della relazione del giudizio con qualcosa che sta al di fuori di esso, il suo principio di conoscenza, al quale, perciò, bisogna sempre risalire. Sugli oggetti reali, al contrario, sulle rappresentazioni intuitive, il principio di ragione domina non come principio di ragione del *conoscere*, ma come principio di ragione del *divenire*, come legge di causalità: ciascuno di quegli oggetti gli ha già pagato il suo debito per il fatto stesso di essere divenuto, ossia per il fatto di essersi prodotto come effetto da una causa; la richiesta di un

principio della conoscenza non ha qui alcuna validità e alcun senso; appartiene invece a una classe di oggetti del tutto diversa. Per la stessa ragione il mondo dell'intuizione, fino a che si resta nel suo ambito, non suscita nell'osservatore alcuno scrupolo e alcun dubbio: non si danno qui né errore né verità, che restano confinati nel dominio dell'astratto, della riflessione. Qui invece si trova il mondo che si apre al senso e all'intelletto, che si dà in modo ingenuamente veritativo per ciò che esso è, per una rappresentazione intuitiva, che si sviluppa legittimamente sul filo della causalità.

Il problema della realtà del mondo esterno, come l'abbiamo considerato sino a questo punto, si produceva sempre a partire da uno smarrimento della ragione che giungeva sino a fraintendere se stessa, cosicché il problema doveva essere risolto semplicemente chiarendone il contenuto. Una volta esplorata l'intera essenza del principio di ragione, della relazione tra soggetto e oggetto e dell'effettiva struttura dell'intuizione sensibile, esso era destinato a togliere se stesso, poiché non gli rimaneva | [19] piú alcun significato. Quel problema, però, ha anche un'altra origine, del tutto differente da quella puramente speculativa che abbiamo indicato sinora: un'origine che è propriamente empirica, sebbene venga sempre proposta con un intento speculativo. In questa seconda accezione essa possiede un significato molto piú comprensibile che nella prima. Eccolo: noi sogniamo; non potrebbe tutta la vita essere un sogno? O, piú precisamente: si dà un criterio sicuro per distinguere il sogno dalla realtà, i fantasmi dagli oggetti reali?[22]. La pretesa che il sogno abbia una minore vivacità e una minore chiarezza rispetto all'intuizione effettivamente reale non merita infatti alcuna considerazione; nessuno infatti li ha potuti mettere a confronto ponendoli l'uno accanto all'altra, ma si è potuto solo confrontare il *ricordo* del sogno con la realtà presente. Kant ha risolto il problema in questo modo: «È la relazione che lega tra loro le rappresentazioni secondo la legge di causalità che distingue la vita dal sogno»[23]. – Ma anche nel sogno ogni particolare dipende allo stesso modo dal principio di ragione in tutte le sue forme, e questa connessione non s'interrompe che

[22] [Si confrontino le, per molti versi analoghe, considerazioni svolte da Cartesio, secondo il quale «non vi sono mai indizi certi che rendano possibile distinguere la veglia dal sonno» (R. DESCARTES, *Meditazioni sulla filosofia prima*, trad. it. di G. Brianese, Mursia, Milano 1984, p. 53).]

[23] [Nella prima edizione della *Critica della ragione pura*, per esempio, Kant scrive che, in mancanza dell'unità sintetica costituita dal concetto di causa, le percezioni «risulterebbero prive di oggetto ed equivalenti a un cieco andirivieni di rappresentazioni, ossia a meno di un sogno» (*Critica della ragione pura*, p. 649).]

tra la vita e il sogno o tra un sogno e un altro sogno. La risposta di Kant potrebbe perciò essere formulata solo in questo modo: il sogno *lungo* (la vita) ha in se stesso una connessione generale conforme al principio di ragione, ma non ce l'ha con i sogni *brevi*; ciononostante ciascuno di questi ultimi ha in se stesso la medesima connessione: tra questi e quello ogni ponte è interrotto ed è in base a questo che si distinguono l'uno dagli altri. Peraltro, una ricerca che si proponesse di distinguere ciò che è stato sognato da ciò che è accaduto in base a questo criterio sarebbe davvero molto difficile e il piú delle volte impossibile; non siamo infatti in alcun modo in condizione di seguire anello per anello la concatenazione causale tra quell'avvenimento già vissuto e l'istante presente, anche se non per questo noi riteniamo di averlo sognato. Perciò nella vita reale comunemente non ci serviamo, per distinguere il sogno dalla realtà, di quel metodo d'indagine. Il solo criterio sicuro per separare i sogni dalla realtà, in effetti, non è altro che quello del tutto empirico del risveglio, mediante il quale la connessione causale tra gli avvenimenti sognati e quelli della vita cosciente viene esplicitamente e | tangibilmente spezzata. Un esempio eccellente in proposito è costituito dall'osservazione che fa Hobbes nel secondo capitolo del *Leviatano*, cioè che noi facilmente scambiamo i sogni per realtà quando, senza averne avuta l'intenzione, abbiamo dormito vestiti, ma soprattutto quando capita che un'impresa o un progetto catturino tutti i nostri pensieri e ci occupino nel sogno tanto quanto nella veglia; in questi casi, infatti, il risveglio viene avvertito quasi altrettanto poco dell'addormentarsi, il sogno fluisce nella realtà e l'uno e l'altra si mescolano insieme[24]. Allora, certo, non ci resta altro che usare il criterio kantiano; ma se invece, come capita spesso, la connessione causale col presente, o la sua assenza, non può in alcun modo essere scoperta, in questo caso non si riuscirà mai a stabilire se un avvenimento sia stato sognato o sia realmente accaduto. – Qui in verità balza molto chiaramente agli occhi l'affinità stretta fra vita e sogno; e noi non dobbiamo vergognarci di confessarla, dato che è stata riconosciuta ed enunciata da molti spiriti autorevoli. I *Veda* e i *Purana* per l'intera conoscenza del mondo reale, che essi chiamano il velo di Maya, non conoscono né usano piú di frequente una similitudine migliore di quella del sogno. Platone dice spesso che gli uomini

[24] [Cfr. TH. HOBBES, *Leviatano*, I, 2, trad. it. di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 17 sgg.]

vivono soltanto in sogno, e che solamente il filosofo si sforza di svegliarsi. Pindaro dice (II, η, 135): σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος (*umbrae somnium homo*)[25] e Sofocle:

> Ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν
> Εἴδωλ', ὅσοιπερ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν
> (*Aiace*, 125).
>
> (*Nos enim, quicumque vivimus, nihil aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram*)[26].

Accanto ad essi è ben degno di stare Shakespeare:

> We are such stuff
> As dreams are made of, and our little life
> Is rounded with a sleep.
> (*La tempesta*, atto IV, scena 1)[27].

| Infine Calderón fu cosí profondamente toccato da questa idea che cercò di articolarla in una sorta di dramma metafisico intitolato *La vita è sogno*[28].

Dopo tutte queste citazioni poetiche, sia concesso ora anche a me di esprimermi con un'immagine. La vita e i sogni sono pagine d'un solo e medesimo libro. La lettura condotta con continuità e coerenza si chiama vita reale. Quando però l'ora consueta della lettura (il giorno) giunge al termine e viene il tempo del riposo, noi spesso continuiamo a sfogliare il libro e ad aprire, senza ordine e continuità, una pagina ora qui ora là: talvolta si tratta di una pagina che abbiamo già letto, talaltra di una pagina che ci è ancora sconosciuta, ma appartengono sempre allo stesso libro. Ora, una sola pagina letta in questo modo è veramente priva di legami con la lettura continua e ordinata, e tuttavia non è poi cosí diversa da essa, se si pensa che anche la lettura ordinata, considerata nella sua interezza, comincia e finisce ugualmente all'improvviso, e perciò va considerata solo come un'unica pagina piú lunga.

[25] [«L'uomo è il sogno di un'ombra». Cfr. PINDARO, *Pitica VIII*, ad Aristomene d'Egina lottatore, XVIII. Se ne veda l'edizione critica, con trad. it. di B. Gentili: *Le pitiche*, Mondadori-Valla, Milano 2000[3], con il commento a cura di P. Angeli Bernardini, E. Cingano, B. Gentili, P. Giannini.]

[26] [«Qui vedo che noi tutti che viviamo non siamo nient'altro che larve di sogni, ombre vuote» (SOFOCLE, *Aiace*, 125-26, trad. it. di E. Cetrangolo, in *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, a cura di C. Diano, Sansoni, Firenze 1975[2], p. 202).]

[27] [«Noi siamo della stessa sostanza di cui son fatti i sogni, e la nostra breve vita è circondata da un sonno» (W. SHAKESPEARE, *La tempesta*, atto IV, scena 1; trad. it. di G. S. Gargano, in ID., *Tutte le opere*, a cura di M. Praz, Sansoni, Firenze 1977[9], p. 1207).]

[28] [Del capolavoro di Calderón de la Barca (1600-81) si veda la traduzione italiana, con testo spagnolo a fronte, curata da L. Orioli, *La vita è sogno*, Adelphi, Milano 1990[2].]

Sebbene dunque i singoli sogni si distinguano dalla vita reale perché non si connettono alla coerenza dell'esperienza, che nella vita si realizza in modo costante, e perché il risveglio evidenzia questa differenza, tuttavia proprio quella coerenza dell'esperienza appartiene già alla vita reale della quale è la forma, e anche il sogno può manifestare allo stesso modo una sua intima coerenza. Se dunque per giudicare si sceglie un punto di riferimento esterno a entrambi, non si trova nella loro essenza alcuna distinzione precisa, e si è costretti a concedere ai poeti che la vita non è che un lungo sogno.

Se ora ci allontaniamo da questa origine empirica, del tutto a sé stante, del problema della realtà del mondo esterno e torniamo alla sua origine speculativa, troviamo che essa si fonda anzitutto sulla scorretta applicazione del principio di ragione, ossia sulla sua applicazione anche al rapporto fra soggetto e oggetto, e poi ancora sulla confusione tra le sue forme, ossia sul fatto che il principio di ragione della conoscenza viene trasferito nel dominio in cui vale il principio di ragione del divenire. Nonostante ciò, era difficile che questo problema potesse tenere occupati in modo cosí continuo i filosofi se il suo contenuto fosse stato del tutto privo di ogni verità e se | al suo interno non si fossero trovati un qualche pensiero e un qualche senso corretti che ne costituissero l'origine piú propria, dei quali poi si dovesse ammettere anzitutto che, entrando nella riflessione e cercando la propria espressione, avessero poi smarrito se stessi in forme e problemi assurdi e incomprensibili. Le cose, a mio parere, stanno senz'altro cosí e, come espressione pura di quel senso profondo del problema che sinora non si è stati capaci di afferrare, dico: che altro è questo mondo dell'intuizione oltre a essere mia rappresentazione? non potrebbe quel mondo di cui sono cosciente in un solo modo, ossia come rappresentazione, essere del tutto simile al mio corpo, del quale ho coscienza in un duplice modo, da un lato come r a p p r e s e n t a z i o n e, dall'altro come v o l o n t à? La spiegazione chiara e la risposta a questo problema costituiranno il contenuto del secondo libro e le conclusioni che ne ricaveremo occuperanno la parte rimanente dell'opera.

22

§ 6.

Nel frattempo, in questo primo libro, consideriamo per il momento il tutto solo dal punto di vista della rappresentazione, come oggetto per il soggetto; e, come tutti gli altri oggetti reali, consi-

deriamo anche il nostro corpo, dal quale prende le mosse in ciascuno di noi l'intuizione del mondo, solo dal versante della conoscibilità: esso è quindi per noi solo una rappresentazione. Per la verità la coscienza di ciascuno, che già era restia ad accettare la spiegazione degli altri oggetti come semplice rappresentazione, si ribella ancora di piú all'idea che anche il nostro corpo debba essere solo una rappresentazione; ciò deriva dal fatto che la cosa in sé, in quanto si manifesta come il nostro corpo, viene conosciuta da ciascuno in modo immediato, mentre invece, in quanto si oggettiva negli altri oggetti dell'intuizione, viene conosciuta solo in forza di una mediazione. L'andamento della nostra ricerca, tuttavia, rende necessaria questa astrazione, questa considerazione unilaterale, questa separazione forzata di ciò che è invece essenzialmente unito: quella riluttanza dev'essere perciò provvisoriamente messa da parte e acquietata dall'attesa fiduciosa che le considerazioni successive completino l'unilateralità di quelle presenti, fornendoci una conoscenza compiuta dell'essenza del mondo.

Il corpo è dunque qui per noi oggetto immediato, ossia quella rappresentazione che funge da punto di partenza per la conoscenza del | soggetto, in quanto essa, con le sue modificazioni conosciute immediatamente, precede l'applicazione della legge di causalità e cosí fornisce ad essa i primi dati. Tutta l'essenza della materia consiste, come abbiamo dimostrato, nell'agire [*Wirken*]. Effetto [*Wirkung*] e causa esistono però solamente per l'intelletto, il quale altro non è che il loro correlato soggettivo. Ma l'intelletto non potrebbe mai trovare un'applicazione se non gli fosse dato qualcos'altro da cui prendere le mosse. Questo qualcosa è la pura sensazione materiale, la coscienza immediata delle modificazioni del corpo, in forza della quale quest'ultimo si presenta come oggetto immediato. La possibilità di conoscere il mondo dell'intuizione riposa dunque in due condizioni: la prima è, s e l a e s p r i m i a m o d a l p u n t o d i v i s t a o g g e t t i v o, la capacità dei corpi di agire l'uno sull'altro modificandosi reciprocamente, una proprietà generale di tutti i corpi, senza la quale neanche per mezzo della sensibilità dei corpi degli animali sarebbe possibile alcuna intuizione; se però vogliamo e s p r i m e r e questa stessa prima condizione d a l p u n t o d i v i s t a s o g g e t t i v o, allora diciamo che è prima di tutto l'intelletto a rendere possibile l'intuizione, poiché quest'ultima scaturisce soltanto da esso ed è solo per esso che vale la legge di causalità, la possibilità dell'effetto e della causa, ed è dunque solo per esso e grazie ad esso che esiste il mondo

23

dell'intuizione. La seconda condizione è invece la sensibilità dei corpi animali, ossia il fatto che certi corpi hanno la caratteristica di essere oggetti immediati del soggetto. Le semplici modificazioni che gli organi di senso subiscono a causa dell'azione esterna specificamente adatta ad essi devono, in verità, già essere chiamate rappresentazioni, in quanto tali azioni non suscitano né dolore né piacere, ossia non hanno alcun significato immediato per la volontà e nondimeno vengono percepite, il che significa che esistono solo per la conoscenza. È per questo che affermo che il corpo viene conosciuto in modo immediato, che è oggetto immediato; ciononostante il concetto di oggetto non dev'essere preso qui in senso stretto poiché, per mezzo di questa conoscenza immediata del corpo che precede l'applicazione dell'intelletto ed è pura sensazione, non è il mio corpo vivente [*Leib*] a esistere propriamente come oggetto, ma soltanto i corpi materiali [*Körper*] che agiscono su di esso, poiché ogni conoscenza di un oggetto vero e proprio, ossia di una rappresentazione che venga intuita nello spazio, esiste solo in forza dell'intelletto e per l'intelletto, e quindi non esiste prima, | ma subito dopo la sua applicazione. Quindi il corpo inteso come un vero e proprio oggetto, ossia come rappresentazione intuibile nello spazio, viene conosciuto, come tutti gli altri oggetti, solo mediatamente, in forza dell'applicazione della legge di causalità all'azione di una delle sue parti sulle altre, come quando l'occhio vede il corpo o la mano lo tocca. Di conseguenza la forma del nostro corpo non ci è nota attraverso la sensibilità in generale, ma solo attraverso la conoscenza, solo nella rappresentazione, il che significa che solo nel cervello il nostro corpo si presenta come un che di esteso, di articolato, di organico: una persona che sia cieca dalla nascita acquisisce la rappresentazione del proprio corpo solo poco per volta, per mezzo delle informazioni che le fornisce il tatto; un cieco che fosse anche privo delle mani non potrebbe mai conoscere la propria forma o, tutt'al piú, la potrebbe desumere e costruire a poco a poco grazie all'azione degli altri corpi su di lui. Perciò, quando definiamo il corpo come oggetto immediato, dobbiamo tenere a mente anche questa restrizione.

Del resto, da ciò che si è detto risulta che tutti i corpi animati sono oggetti immediati, ossia il punto di partenza per l'intuizione del mondo per il soggetto che tutto conosce e, appunto perciò, non è mai conosciuto. Il conoscere, muovendosi in forza di motivi da esso condizionati, è perciò lo specifico carattere dell'animalità, come il movimento provocato da stimoli costituisce il

carattere della pianta; i corpi inorganici, invece, non sono dotati di altro movimento che non sia quello prodotto da vere e proprie cause in senso stretto. Tutto questo l'ho esaminato ampiamente nel mio saggio sul principio di ragione (2ª edizione, § 20)[29], nella prima dissertazione dell'*Etica* (§ 3)[30] e nello scritto *Sulla vista e i colori* (§ 1)[31], ai quali rinvio il lettore.

Da ciò che è stato detto risulta che tutti gli animali, anche quelli piú imperfetti, sono dotati di intelletto, poiché tutti conoscono gli oggetti, e questa conoscenza costituisce il motivo determinante dei loro movimenti. L'intelletto è il medesimo in tutti gli animali e in tutti gli uomini, ha dovunque la stessa semplice forma: conoscenza della causalità, passaggio dall'effetto alla causa e dalla causa all'effetto, nient'altro. Ma i gradi della sua acutezza e l'estensione della sua sfera di conoscenza sono estremamente diversi, differenziati e graduati in molti modi, dal grado piú basso, che conosce soltanto la relazione di casualità tra | l'oggetto immediato e quello mediato (e questo è sufficiente, grazie al passaggio dall'azione che il corpo subisce alla sua causa, a percepire quest'ultima intuitivamente come oggetto nello spazio), fino ai gradi piú alti della conoscenza del legame causale che unisce l'uno all'altro i semplici oggetti immediati, che si spinge sino alla conoscenza delle piú complesse concatenazioni di causa ed effetto nella natura. Difatti, anche quest'ultima appartiene a sua volta pur sempre all'intelletto, non alla ragione, i cui concetti astratti possono essere utili solo a raccogliere, a fissare e ad annodare ciò che l'intelletto ha compreso immediatamente, mai a produrre la comprensione stessa. Ogni forza naturale e ogni legge naturale, ogni caso in cui esse si manifestano debbono anzitutto essere conosciuti immediatamente dall'intelletto, debbono essere afferrati intuitivamente, prima di potersi presentare *in abstracto* per la ragione nella coscienza riflessa. Una comprensione intuitiva, immediata, ottenuta tramite l'intelletto è stata la scoperta da parte di Robert Hooke della legge di gravitazione e la riduzione di cosí tanti e importanti fenomeni a un'unica legge, come poi hanno confermato i calcoli di Newton[32]; dello stesso genere furono anche la scoperta, dovuta a

[29] [ZA, V, pp. 49 sgg.; *Quadruplice II*, pp. 74 sgg.]

[30] [ZA, VI, pp. 65 sgg; *Etica*, pp. 93 sgg.]

[31] [*Colori*, pp. 23 sgg.]

[32] [L'inglese Robert Hooke (1635-1703), uno degli scienziati piú importanti del XVII secolo, sviluppò talune premesse della meccanica celeste newtoniana; in particolare, pubblicò un saggio sul moto terrestre nel quale avanzò l'ipotesi di un'attrazione reciproca tra i cor-

Lavoisier, dell'ossigeno e del ruolo fondamentale che esso svolge nella natura[33] e la scoperta, da parte di Goethe, del modo in cui si formano i colori naturali[34]. Tutte queste scoperte altro non sono che un risalire in modo esatto e immediato dall'effetto alla causa, cui subito fa seguito la conoscenza dell'identità della forza naturale che manifesta se stessa in tutte le cause dello stesso tipo; tutta questa comprensione è poi un'espressione, diversa solo nel grado, dell'unica e medesima funzione dell'intelletto, tramite la quale anche un animale intuisce la causa che agisce sul suo corpo come oggetto nello spazio. Anche tutte quelle grandi scoperte, come appunto l'intuizione e ogni manifestazione dell'intelletto, sono perciò il frutto di una comprensione immediata e, in quanto tali, l'opera di un istante, un *apperçu*, un'idea comparsa all'improvviso, non il prodotto di lunghe argomentazioni *in abstracto*; queste ultime servono semmai a fissare la conoscenza intellettuale immediata per la ragione, collocandola nei suoi concetti astratti, servono cioè a renderla chiara, ossia a metterci in condizione di comprenderla e di spiegarla agli altri. L'acutezza dell'intelletto nell'afferrare i nessi causali dell'oggetto conosciuto mediatamente[35] trova la sua applicazione | non solo nelle scienze della natura (che gli è debitrice di tutte le sue scoperte), ma anche nella vita pratica, dove prende il nome di prudenza; nella sua prima applicazione, invece, viene piú propriamente chiamata acume, capacità di penetrazione, sagacia, mentre prudenza indica, piú esattamente, l'intelletto che si pone al servizio della volontà. Tuttavia questi concetti non devono essere delimitati con troppa nettezza, poiché è sempre un'unica e medesima funzione dello stesso intelletto ad agire in ogni animale già con l'intuizione degli oggetti nello spazio e che, al grado piú alto, ora ricerca con esattezza nei fenomeni della natura, muovendo da un effetto determinato, la causa sconosciuta, e dà cosí alla ragione la materia per pensare le regole generali come leggi di natura; ora, utilizzando cause note per effetti prestabiliti, scopre macchine complicate e ingegnose; ora, applicandosi alla motivazione, comprende e manda a monte intrighi e macchinazioni sottili, oppure dispone in modo conveniente quegli stessi motivi e gli uomini che ad essi sono sensibili, e li fa muovere a suo piacere come macchine mosse da leve e da ruote e li dirige verso i propri fini. La mancanza di intelletto, in senso proprio, si chiama stupidità, ed è appunto ottusità nell'applicazione della legge di causalità, incapacità di un'immediata comprensione dei nessi di causa ed effetto, di motivo e azione. Uno stupido non vede la connessione dei fenomeni naturali, né dove essi si presentano abbandonati a se stessi, né dove sono articolati in modo intenzionale, ossia dove sono fatti per essere utilizzati nelle macchine: è per questo che lo stupido crede facilmente alla magia e ai miracoli. Uno stupido non fa attenzione al fatto che persone diverse, all'apparenza indipendenti l'una dall'altra, nei fatti agiscono invece secondo un accordo prestabilito, ed è perciò facilmente preda di mistificazioni e di raggiri; non fa attenzione alle motivazioni che si celano dietro ai consigli che gli vengono dati, dietro ai giudizi che vengono espressi, e cosí via. Gli manca però sempre la stessa cosa: acume, rapidità, disinvoltura nell'applicazione della legge di causalità: gli manca, in breve, la forza dell'intelletto. – Il piú grosso e, per la questione che stiamo qui esaminando, piú istruttivo esempio di stupidità che mi sia capitato fu quello di un ragazzo di circa undici anni, completamente scemo, che si trovava in manicomio e che aveva sí | l'uso della ragione, poiché parlava e sapeva ascoltare, ma che, quanto a intelletto, stava al di sotto di parecchi animali; egli infatti, ogni volta che io arrivavo, si metteva a osservare una lente da occhiale che tenevo appesa al collo e nella quale apparivano riflesse come in uno specchio le finestre della stanza e le cime degli alberi che si trovavano all'esterno; ciò gli procurava ogni volta grande meraviglia e grande gioia, e non la smetteva di guardarla con stupore, poiché non era in grado di capire la causalità immediata del riflesso.

Come i gradi dell'acume dell'intelletto sono molto diversi tra gli uomini, cosí sono probabilmente ancora piú diversi tra le varie specie animali. In tutte quante, persino in quelle piú vicine alla pianta, c'è però intelletto bastante per risalire dall'azione sull'oggetto immediato all'oggetto mediato come causa, e dunque per intuire e apprendere un oggetto: è proprio questo che fa di essi degli animali, poiché conferisce loro la possibilità di muoversi in risposta a motivi dati e perciò di cercare, o almeno di afferrare, il

pi celesti. Alcuni anni piú tardi scrisse a Newton «sostenendo che tale attrazione è inversamente proporzionale al quadrato della distanza dei corpi» e, proprio in ragione di questa lettera, polemizzò piú tardi con quest'ultimo «affermando di essere stato lui il primo scopritore della legge di gravitazione universale» (AA.VV., *Scienza e tecnica dalle origini al Novecento*, Mondadori, Milano 1977, vol. I, p. 290).]

[33] [Lo scienziato francese Antoine-Laurent Lavoisier (1743-94) è autore di un *Traité élémentaire de chimie*, che fu pubblicato nel 1789, ed è considerato il fondatore della chimica moderna.]

[34] [Si veda soprattutto J. W. GOETHE, *La teoria dei colori*, trad. it. di R. Troncon, il Saggiatore, Milano 1987^{4}.]

[35] [In *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 53 si legge, ma è un errore, «immediatamente».]

nutrimento che è loro necessario; il movimento delle piante è invece prodotto da stimoli di cui esse devono attendere l'azione diretta, in assenza dei quali sono costrette a consumarsi perché non possono andarli a cercare o afferrarli. Negli animali piú perfetti ammiriamo la presenza di una notevole sagacia: nel cane, nell'elefante, nella scimmia, per esempio, oppure nella volpe, la cui astuzia è stata descritta in modo cosí magistrale da Buffon[36]. In questi animali piú intelligenti possiamo misurare in modo abbastanza preciso sino a dove si estenda il potere dell'intelletto non assistito dalla ragione, ossia privo della conoscenza astratta secondo concetti; in noi stessi questo non lo possiamo conoscere nello stesso modo, poiché intelletto e ragione si sostengono sempre reciprocamente. Noi perciò vediamo spesso che le manifestazioni dell'intelletto degli animali sono talvolta superiori, talvolta inferiori alle nostre aspettative. Da una parte non può che sorprenderci la sagacia di quell'elefante che, dopo esser passato, nel corso di un viaggio in Europa, sopra a molti ponti, una volta si rifiutò di attraversarne uno, sopra il quale vedeva comunque sfilare come al solito il resto della carovana di uomini e di cavalli, poiché esso gli sembrò troppo debole per poter sorreggere il suo peso; dall'altra parte, però, ci meravigliamo del fatto che gli intelligenti oranghi, di fronte a un fuoco nel quale si sono imbattuti e dinanzi al quale si riscaldano, non lo alimentino aggiungendovi della legna; una prova del fatto che il farlo richiederebbe già una riflessione, la quale però non si può realizzare in assenza dei concetti | astratti. Che la conoscenza di causa ed effetto, come forma universale dell'intelletto, si trovi *a priori* anche negli animali è per la verità del tutto sicuro già per il fatto che essa è, per loro come per noi, la prima condizione di ogni conoscenza intuitiva del mondo esterno. Se si vuole una prova ancora piú specifica basta considerare, per esempio, come un cane molto giovane non s'arrischi a saltare giú dal tavolo, anche quando desidera molto farlo, poiché prevede l'effetto del peso del suo corpo, anche se non ha ancora fatto esperienza di questa particolare caduta. Dobbiamo fare attenzione, giudicando l'intelletto degli animali, a non attribuire

[36] [Il naturalista francese Georges Luis Leclerc, conte di Buffon (1707-88), autore di una monumentale (trentasei volumi!) *Histoire naturelle, générale et particulière avec la description du Cabinet du Roi*, che venne pubblicata tra il 1749 e il 1789 e fu varie volte ristampata sino alla fine del XIX secolo. Di recente ne è stata avviata l'edizione critica nell'ambito delle *Œuvres Complètes* di Buffon, a cura di S. Schmitt e C. Crémiere (Honoré Champion, Paris 2007 sgg.). In traduzione italiana cfr. *Storia naturale*, primo e secondo discorso, a cura di M. Renzoni, Boringhieri, Torino 1959. Il riferimento alla volpe, richiamato da Schopenhauer, si trova nel vol. VII dell'edizione francese. (ma cfr. oggi ID., *Œuvres*, Gallimard, Paris 2007, p. 779).]

ad esso ciò che invece è una manifestazione dell'istinto il quale, pur essendo una proprietà del tutto diversa tanto dall'intelletto quanto dalla ragione, tuttavia opera spesso in modo assai simile a quello che risulta dall'azione combinata dell'uno e dell'altra. La spiegazione di tutto questo non può essere fornita qui, ma troverà il suo luogo nel secondo libro, là dove si tratterà dell'armonia o della – come viene chiamata – teleologia della natura: il capitolo 27 dei *Supplementi* è dedicato per intero a questa spiegazione.

La mancanza di *intelletto* si chiama *stupidità*; la mancata applicazione della *ragione* nella pratica la riconosceremo piú avanti come *stoltezza*, come pure riconosceremo la mancanza della *capacità di giudizio* come *dabbenaggine* e, infine, la parziale o completa mancanza di *memoria* come *follia*. Ma ogni cosa a suo luogo. Ciò che viene riconosciuto correttamente dalla *ragione* è *verità*, ossia un giudizio astratto con la propria ragione sufficiente (si veda il saggio sul principio di ragione, § 29 sgg.)[37]; ciò che viene riconosciuto correttamente dall'*intelletto* è *realtà*, vale a dire passaggio regolare dall'effetto sull'oggetto immediato alla sua causa. Alla *verità* si contrappone l'*errore*, che è l'inganno della *ragione*, alla *realtà* si contrappone l'*apparenza*, che è l'inganno dell'*intelletto*. Una trattazione piú dettagliata di tutta la questione può essere letta nel primo capitolo del mio saggio *Sulla vista e i colori*[38]. L'*apparenza* si presenta quindi quando un solo e medesimo effetto può essere prodotto da due cause completamente differenti, delle quali l'una opera molto di frequente, l'altra solo di rado: l'intelletto, che non ha alcun elemento per distinguere quale sia la causa che agisce in quel caso, poiché l'effetto è esattamente lo stesso, presuppone quindi ogni volta la causa piú frequente e, poiché la sua | attività non è riflessiva e discorsiva, ma diretta e immediata, quella falsa causa ci si presenta come oggetto intuito, ed è appunto questo a costituire la falsa apparenza. Come in questo modo si possa produrre una doppia percezione, tattile e visiva, quando gli organi di senso vengono utilizzati in una posizione non consueta, l'ho mostrato nel luogo sopra citato, dimostrando appunto in modo inconfutabile che l'intuizione si dà solo per mezzo dell'intelletto e per l'intelletto. Esempi di quell'inganno dell'intelletto che è l'apparenza sono inoltre il bastone che, immerso nell'acqua,

[37] [ZA, V, pp. 121 sgg.; *Quadruplice II*, pp. 159 sgg.]
[38] [*Colori*, pp. 23 sgg.]

sembra spezzato, oppure le immagini riflesse dagli specchi sferici, le quali, quando la superficie è convessa, sembrano stare un po' dietro ad essa, quando è concava, invece, molto in avanti. A questo genere di casi appartiene anche la grandezza apparente della luna, che sembra maggiore quando la luna è all'orizzonte rispetto a quando è allo zenit, e non per un mero effetto ottico; infatti, come dimostra il micrometro, l'occhio afferra la luna in un angolo visuale piú ampio allo zenit che all'orizzonte; invece è l'intelletto che, come causa dello splendore piú debole della luna e delle altre stelle all'orizzonte, assume una loro maggiore distanza, considerandole come oggetti terrestri in una prospettiva aerea, e perciò ritiene che la luna sia molto piú grande all'orizzonte che allo zenit e anche, allo stesso tempo, che la volta celeste sia piú ampia, e perciò anche piú distesa, all'orizzonte. La stessa falsa valutazione applicata secondo la prospettiva aerea ci fa credere che delle montagne molto alte, di cui non siano visibili, nell'aria pura e trasparente, altro che le vette, si trovino piú vicine a noi di quanto effettivamente siano, come capita per esempio con il Monte Bianco visto da Salenche. E tutte queste apparenze ingannevoli stanno davanti a noi come un'intuizione immediata che non può essere rimossa da nessuna argomentazione della ragione; essa può impedire l'errore, ossia un giudizio privo di ragione sufficiente, soltanto contrapponendogli un giudizio vero, per esempio riconoscendo *in abstracto* che non è la maggiore distanza, bensí la maggiore densità dei vapori all'orizzonte, a causare lo splendore piú debole della luna e delle stelle. L'apparenza però resterà immancabilmente la stessa in tutti i casi citati, a dispetto di qualsiasi intervento della conoscenza astratta; l'intelletto infatti è del tutto separato dalla ragione, la quale è una facoltà conoscitiva che compare esclusivamente negli uomini, e anche nell'uomo è, in ogni caso, a-razionale. | La ragione può sempre e solo sapere: all'intelletto solo e libero dall'influsso della ragione resta l'intuizione.

§ 7.

In merito a tutta la riflessione che abbiamo svolto sino a qui è bene fare ancora alcune osservazioni. Noi, nella nostra riflessione, non abbiamo preso le mosse né dall'oggetto né dal soggetto, bensí dalla rappresentazione, che li contiene e li presuppone entrambi, dato che la scomposizione in oggetto e soggetto ne è la forma prima, piú generale e piú essenziale. Per questo abbiamo esaminato anzitutto questa forma in quanto tale; poi (pur rinviando per le questioni fondamentali al saggio introduttivo)[39] le altre forme, ad essa subordinate, del tempo, dello spazio e della causalità, le quali toccano solo all'oggetto. Tuttavia, poiché queste ultime sono essenziali ad esso in quanto tale, e poiché l'oggetto è essenziale al soggetto in quanto tale, esse possono essere trovate, ossia conosciute *a priori*, anche dal soggetto, e per questo debbono essere considerate come il limite comune a entrambi, al soggetto come all'oggetto. Esse si lasciano tuttavia ricondurre a un'unica espressione comune, ossia al principio di ragione, come ho ampiamente dimostrato nel saggio introduttivo.

Ora, questo modo di procedere distingue radicalmente il nostro modo di vedere da tutte le filosofie che sono state tentate sino a ora, in quanto esse, tutte, prendevano le mosse o dall'oggetto o dal soggetto e poi tentavano di spiegare l'uno per mezzo dell'altro proprio secondo il principio di ragione, dal cui dominio noi, al contrario, liberiamo il rapporto oggetto-soggetto, lasciando ad esso soltanto l'oggetto. Si potrebbe ritenere che nella contrapposizione indicata non si possa includere quella filosofia dell'identità che è comparsa ai giorni nostri ed è già universalmente nota[40], in quanto essa non assume come primo punto di partenza né l'oggetto né il soggetto, bensí un terzo elemento, un Assoluto conoscibile per mezzo di una intuizione razionale, il quale non sarebbe né oggetto né soggetto, ma piuttosto l'identità dell'uno e dell'altro. Sebbene io, che non dispongo di alcuna intuizione razionale, non osi prendere parte alla discussione intorno a quella venerabile identità e intorno all'Assoluto, debbo tuttavia osservare, basandomi esclusivamente sui protocolli di coloro i quali sono in grado di intuire razionalmente | – protocolli che sono a disposizione di tutti, anche di noi profani – che neanche la suddetta filosofia sfugge alla contrapposizione dei due errori di cui sopra s'è detto. Essa infatti, nonostante l'identità di soggetto e oggetto, che non può essere pensata, ma solo intuita intellettualmente o appresa mediante una sorta di immersione in essa, non sfugge a quei due errori contrapposti, ma piuttosto li riunisce entrambi dentro di sé, dato che essa stessa si suddivide in due discipline: l'idealismo trascendentale, che è la dottrina fichtiana dell'Io e di conseguenza,

[39] [Al saggio *Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*, s'intende.]

[40] [Il riferimento è certamente all'idealismo di Schelling, in particolare alla filosofia dell'identità. Ma, stando a ciò che si leggerà poco oltre, si deve intendere che Schopenhauer pensi anche a Fichte, il quale pure, propriamente, non prende le mosse dall'identità immediata di soggetto e oggetto la quale, anzi, costituisce piuttosto il «dover-essere» dell'Assoluto.]

in forza del principio di ragione, fa sorgere l'oggetto dal soggetto o lo dipana da esso come un filo; e, in secondo luogo, la filosofia della natura[41] che, analogamente, fa sorgere a poco a poco il soggetto dall'oggetto, utilizzando un metodo che viene chiamato costruttivo, del quale mi è chiaro molto poco, abbastanza però per capire che esso consiste in un procedere progressivo regolato dalle diverse forme del principio di ragione. Della profonda sapienza contenuta in tale costruzione io faccio a meno; per me, che sono del tutto sprovvisto di una intuizione razionale, tutti quei discorsi che la presuppongono debbono infatti essere come un libro con sette sigilli; il caso, inoltre, è vero a tal punto che, strano a dirsi, quando mi trovo davanti alla profonda sapienza di quelle dottrine mi pare di non ascoltare altro che delle enormi fanfaronate, per di piú terribilmente noiose.

I sistemi che prendevano le mosse dall'oggetto avevano per la verità sempre come problema l'intero mondo dell'intuizione e il suo ordinamento; tuttavia, l'oggetto che essi prendono come punto di partenza non è sempre quel mondo, o la materia che ne è l'elemento fondamentale; quei sistemi possono piuttosto essere classificati in conformità alle quattro classi di oggetti possibili che sono state stabilite nel saggio introduttivo[42]. Si può dire cosí che dalla prima di quelle classi, ossia dal mondo reale, hanno preso le mosse Talete e gli Ionici, Democrito, Epicuro, Giordano Bruno e i materialisti francesi. Dalla seconda, ossia dal concetto astratto, Spinoza (il quale parte dal puro concetto di sostanza, che è un concetto astratto e che esiste solo nella sua definizione) e, prima di lui, gli Eleati. Dalla terza classe, vale a dire dal tempo, e quindi dal numero, i Pitagorici e la filosofia cinese dell'*I Ching*. Infine dalla quarta classe, vale a dire dall'atto di volontà motivato dalla conoscenza, gli Scolastici, i quali insegnano una creazione dal nulla, | dovuta all'atto di volontà di un essere personale posto al di fuori del mondo. 32

Il procedimento oggettivo può essere sviluppato in modo piú consequenziale e può condurre piú lontano quando si presenta come vero e proprio materialismo. Esso pone la materia, e il tempo e

[41] [Di Schelling.]

[42] [Ossia – come si legge nella *Quadruplice radice* – la classe «delle rappresentazioni intuitive, complete, empiriche» (§ 17; ZA, V, p.43; *Quadruplice II*, p. 68), quella dei «concetti», ossia delle «rappresentazioni astratte» (§ 26; ZA, V, p.113; *Quadruplice II*, p. 150), quella costituita «dalla parte formale delle rappresentazioni complete, cioè dalle intuizioni date *a priori* delle forme del senso esterno e interno, dello spazio e del tempo» (§ 35; ZA, V, p. 147; *Quadruplice II*, p. 189), e quella, affatto peculiare, anzitutto perché «comprende per ognuno soltano un oggetto», che è «l'oggetto immediato del senso interno, il soggetto del volere» (§ 40, ZA, V, p. 157; *Quadruplice II*, p. 200).]

lo spazio con essa, come esistente in modo assoluto, omettendo la considerazione del rapporto con il soggetto, nel quale soltanto, tuttavia, essi esistono. Esso assume poi come filo conduttore la legge di causalità, vuole procedere con essa, ritenendola un ordine delle cose capace di sussistere per sé, *veritas aeterna*, e di conseguenza salta a piè pari l'intelletto, nel quale e per il quale soltanto la causalità esiste. Cerca quindi di trovare il primo, piú semplice stato della materia, e poi di ricavare da esso tutti gli altri, salendo dalla pura connessione meccanica al chimismo, alla polarità, alla capacità vegetativa, all'animalità e, ammesso che ciò riesca, all'ultimo anello della catena, che sarebbe la sensibilità animale, il conoscere: esso si presenterebbe qui, di conseguenza, come una semplice modificazione della materia, come uno stato ottenuto per mezzo della causalità. Ora, se noi avessimo seguito il materialismo, con le sue rappresentazioni intuitive, fino a quel punto, una volta giunti con esso alla sommità saremmo stati presi da un improvviso accesso del riso inestinguibile degli dèi dell'Olimpo, e ci saremmo accorti, tutto d'un tratto, come se venissimo risvegliati da un sogno, che il suo risultato ultimo, raggiunto in modo cosí faticoso, il conoscere, era già presupposto come condizione indispensabile sin dal primissimo punto di partenza, la pura materia, e che noi in verità con esso ci eravamo solo immaginati di pensare la materia, mentre in effetti non avevamo pensato nient'altro che il soggetto che si rappresenta la materia, l'occhio che la vede, la mano che la percepisce al tatto, l'intelletto che la conosce. In questo modo si scopre inaspettatamente una colossale *petitio principii*: infatti, tutto a un tratto, l'ultimo anello si rivela come il punto di sostegno cui si appoggiava già il primo: la catena si rivela un circolo, e il materialista si rivela simile al Barone di Münchhausen il quale, trovandosi nell'acqua in groppa al suo cavallo, cercava di sollevare il cavallo con le proprie gambe e di sollevare se stesso tirando verso l'alto il codino della sua parrucca[43]. Di conseguenza, l'assurdità fondamentale del materialismo consiste nel fatto che esso prende le mosse dall'oggettivo e assume come ultimo fondamento esplicativo ancora l'oggettivo, sia poi questo la materia *in abstracto*, come | solamente pensata, oppure la materia che si è già concretizzata in una forma, la materia empiricamente data, os- 33

[43] [Il riferimento è al celebre romanzo di R. E. RASPE, *Le avventure del Barone di Münchhausen*, che fu pubblicato anonimo a Oxford nel 1785 e che fu tradotto in tedesco, l'anno seguente, dal poeta romantico G. A. Bürger, al quale ne venne erroneamente attribuita la paternità.]

sia il materiale, come per esempio i corpi chimici semplici, con le loro combinazioni piú elementari. Il materialismo considera queste cose come esistenti in sé e in modo assoluto, e pretende di ricavare da esse la natura organica e, da ultimo, il soggetto conoscente, fornendo con ciò una spiegazione completa dell'una e dell'altro; – in verità, invece, tutto ciò che è oggettivo è già in quanto tale condizionato in diversi modi dal soggetto conoscente e dalle sue forme conoscitive, e li presuppone, cosicché scompare del tutto se ci si immagina che il soggetto non ci sia. Il materialismo è dunque il tentativo di spiegare ciò che ci è dato immediatamente per mezzo di ciò che ci è dato in forza di una mediazione. Tutto ciò che è oggettivo, esteso, capace di agire, ossia tutto ciò che è materiale, che il materialismo considera come un fondamento cosí solido delle proprie spiegazioni da non richiedere nient'altro, una volta che ci si sia ricondotti ad esso (soprattutto se da ultimo mette capo alla legge dell'azione e della reazione); tutto questo, dico, è solo qualcosa di estremamente mediato e condizionato, ed è dotato, di conseguenza, di un'esistenza solo relativa, poiché è passato attraverso gli ingranaggi e la costruzione del cervello ed è entrato nelle sue forme – tempo, spazio e causalità – e solo grazie ad esse può presentarsi come esteso nello spazio e capace di agire nel tempo. Ebbene, con un dato di questo genere il materialismo pretende di spiegare persino il dato immediato, la rappresentazione (nella quale esso è contenuto interamente) e, da ultimo, addirittura la volontà, con la quale, piuttosto, devono essere spiegate secondo verità tutte quelle forze fondamentali che si manifestano in modo conforme a leggi seguendo il filo conduttore delle cause. All'affermazione che il conoscere sia modificazione della materia si contrappone sempre con uguale diritto l'affermazione inversa, ossia che tutta la materia, in quanto rappresentazione del soggetto, sia soltanto una modificazione del suo conoscere. Nondimeno, in sostanza, lo scopo e l'ideale di tutta la scienza della natura è un materialismo compiutamente realizzato. Ora, il fatto che noi sappiamo che ciò è manifestamente impossibile è confermato da un'altra verità, che emergerà dalle considerazioni che seguono, vale a dire dal fatto che nessuna scienza, intesa nel suo autentico significato – ossia, a mio avviso, come conoscenza sistematica secondo il filo conduttore del principio di ragione – può raggiungere un traguardo ultimo o una spiegazione del tutto | soddisfacente, poiché la scienza non coglie mai l'essenza profonda del mondo, né può mai portarsi al di là della rappresentazione, ma piuttosto, in fondo, essa non insegna altro se non a conoscere la relazione di una rappresentazione con un'altra.

34

Ogni scienza prende le mosse sempre da due dati principali. Uno di essi è sempre il principio di ragione in una qualsiasi delle sue forme, che le serve da metodo; l'altro è il suo oggetto particolare, che ne costituisce il problema. Cosí, per esempio, la geometria ha come problema lo spazio e come metodo il principio dell'essere nello spazio; l'aritmetica ha il tempo come problema, e come metodo il principio dell'essere nel tempo; la logica ha come problema la connessione dei concetti come tali, e il principio del conoscere come metodo; la storia ha come problema i fatti accaduti agli uomini considerati nel loro insieme, e la legge della motivazione come metodo; la scienza della natura, infine, ha la materia come problema e la legge di causalità come metodo: come meta e scopo ha quindi quello di ricondurre, seguendo il filo conduttore della causalità, tutti i possibili stati della materia l'uno all'altro e, da ultimo, tutti questi stati a uno stato unico, e poi, seguendo il cammino inverso, di dedurre uno stato dall'altro e, da ultimo, tutti questi stati da uno stato unico. In essa si trovano dunque contrapposti due stati estremi: lo stato in cui la materia è al minimo l'oggetto immediato del soggetto e quello nel quale essa lo è al massimo: in altri termini, da un lato la materia piú morta e piú bruta, l'elemento primitivo, e dall'altro l'organismo umano. La prima viene indagata da quella scienza naturale che è la chimica, il secondo da quella scienza della natura che è la fisiologia. Ma sino a ora questi due estremi non sono stati mai raggiunti, e si è solo conquistato qualche singolo punto compreso tra l'uno e l'altro. E anche le prospettive non fanno ben sperare. I chimici, in base al presupposto che la divisibilità qualitativa della materia non possa, come invece accade a quella quantitativa, andare all'infinito, cercano di diminuire sempre piú il numero dei suoi elementi fondamentali, che sono ancora all'incirca sessanta; e se anche li avessero ricondotti a due, essi vorrebbero ricondurli a uno solo. La legge di omogeneità, infatti, conduce all'ipotesi di uno stato chimico della materia che preceda tutti quegli altri stati che non sono essenziali alla materia in quanto tale, ma che sono invece solo forme accidentali di essa, semplici qualità, uno stato che è il solo che competa alla materia come tale. D'altra parte non si riesce a capire come questo stato avrebbe potuto subire una trasformazione chimica senza un secondo stato capace di agire su di esso; nella chimica si presenta perciò la stessa | difficoltà con cui si scontrò anche Epicuro nella meccanica, quando dovette spiegare come il primo atomo venisse deviato per la prima volta dalla direzione originaria del suo movimento;

35

questa contraddizione, che si genera da sé e che non può essere evitata né risolta, potrebbe presentarsi proprio come una vera e propria a n t i n o m i a[44] della chimica: e come essa qui si trova al primo dei due estremi ricercati dalla scienza della natura, cosí anche al secondo estremo si presenterà un riscontro corrispondente. – Ma c'è davvero poca speranza di raggiungere quest'altro estremo della scienza della natura; infatti sempre piú si capisce che un fenomeno chimico non può essere ricondotto a un fenomeno meccanico, né un fenomeno organico può essere ricondotto a un fenomeno chimico o a un fenomeno elettrico. Peraltro, coloro che al giorno d'oggi imboccano di nuovo questa vecchia strada sbagliata, presto dovranno, come tutti coloro che li hanno preceduti, fare marcia indietro con la coda tra le gambe. Di ciò parleremo con maggiore ampiezza nel libro seguente. Le difficoltà che qui ho menzionato solo di sfuggita creano dei problemi alla scienza della natura all'interno del suo stesso territorio. Inoltre, considerata come filosofia, essa sarebbe materialismo, che però, come abbiamo visto, porta sin dalla nascita la morte nel cuore, poiché scavalca il soggetto e le forme della conoscenza, le quali debbono però essere presupposte tanto dalla materia piú grezza, da cui il materialismo vorrebbe prendere le mosse, quanto dall'organismo, al quale esso vuole giungere. Per questo «nessun oggetto senza soggetto» è il principio che rende definitivamente impossibile ogni forma di materialismo. Sole e pianeti, senza un occhio che li veda e senza un intelletto che li conosca, possono certamente essere espressi con parole, ma queste ultime sono per la rappresentazione un *sydero-xylon*[45]. D'altra parte, tuttavia, la legge di causalità e la considerazione e la ricerca della natura che si fondano su di essa ci conducono necessariamente ad accettare con sicurezza che, nel tempo, ogni stato organico piú elevato ha fatto seguito a uno stato piú grezzo: ciò significa che gli animali sono esistiti prima degli uomini, i pesci prima degli animali terrestri, le piante prima ancora di loro, ciò che è inorganico prima di tutto ciò che è organico; e che, di conseguenza, la materia originaria ha dovuto passare attraverso

[44] [In logica si produce un'antinomia quando ci si trova di fronte a due posizioni contraddittorie, entrambe indimostrabili. Kant, come è noto, riteneva che la ragione, ove avanzi la pretesa di oltrepassare i limiti dell'esperienza possibile, cada inevitabilmente in una situazione antinomica (cfr. *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. II, sez. II, pp. 366 sgg.).]

[45] [Un ferro ligneo, ossia qualcosa che, in quanto contraddittorio, rappresenta un significato che è necessariamente privo di qualsiasi contenuto reale.]

una lunga serie di modificazioni prima che il primo occhio potesse aprirsi. E tuttavia l'esistenza di tutto quanto quel mondo continua sempre a dipendere da quel primo occhio che si è aperto, fosse pure l'occhio di un | insetto, in quanto esso è l'intermediario indispensabile della conoscenza, per la quale e nella quale soltanto esiste e senza la quale non può in alcun modo essere pensato; esso, infatti, è pura e semplice rappresentazione e, in quanto tale, ha bisogno del soggetto conoscente come sostegno e fondamento della sua esistenza; anzi, quella stessa lunga successione temporale, riempita da innumerevoli trasformazioni, attraverso le quali la materia ha perfezionato se stessa passando di forma in forma sino all'apparire del primo animale conoscente; tutto questo, dicevo, è pensabile unicamente nell'identità di una coscienza, della quale costituisce la serie delle rappresentazioni, la forma della conoscenza, e al di fuori della quale perde ogni significato e, propriamente, non è piú nulla. Vediamo cosí che da una parte l'esistenza del mondo intero dipende necessariamente dal primo essere conoscente, per quanto imperfetto esso possa essere; dall'altra vediamo che, altrettanto necessariamente, questo primo animale conoscente dipende in tutto e per tutto da una lunga catena di cause ed effetti precedente, alla quale esso stesso appartiene come un piccolo anello. Questi due punti di vista contrapposti, a ciascuno dei quali siamo in effetti condotti con uguale necessità, potrebbero essere considerati anch'essi una a n t i n o m i a nella nostra facoltà conoscitiva e potrebbero essere posti come riscontro dell'antinomia trovata al primo estremo della scienza della natura; quanto alle quattro antinomie di Kant, si dimostrerà, nella critica alla sua filosofia posta in appendice al presente scritto, che esse sono illusorie e prive di fondamento. – La contraddizione che qui da ultimo è risultata necessaria trova tuttavia la sua soluzione nel fatto che, per usare il linguaggio di Kant, tempo, spazio e causalità non appartengono alla cosa in sé, ma solo alla sua apparenza fenomenica, della quale essi sono la forma; il che, nel mio linguaggio, suona cosí: il mondo oggettivo, il mondo della rappresentazione, non è l'unico mondo, ma solo uno dei suoi aspetti, direi quasi l'aspetto esteriore di un mondo che ha anche un altro aspetto in tutto e per tutto differente, che costituisce la sua intima essenza, il suo nucleo, la cosa in sé: lo prenderemo in considerazione nel libro seguente, denominandolo, in conformità alla piú immediata delle sue oggettivazioni, Volontà. Il mondo come rappresentazione, tuttavia, il solo che qui prendiamo in considerazione, comincia effetti-

36

vamente con lo spalancarsi del primo occhio, che è il *medium* della conoscenza: senza di esso il mondo non può esistere; prima di esso, quindi, esso era niente. Ma senza quell'occhio, vale a dire al di fuori | della conoscenza, non si dava nemmeno alcun «prima», non si dava alcun tempo. Non per questo, comunque, il tempo ha un inizio: al contrario, ogni inizio si trova nel tempo; tuttavia, poiché il tempo è la forma piú generale della conoscibilità, nella quale, per mezzo del nesso di causalità, si inseriscono tutte le apparenze fenomeniche, cosí anch'esso, con tutta la sua duplice infinità, comincia a esistere con il primo atto conoscitivo, e l'apparenza fenomenica, che riempie questo primo presente, deve ugualmente essere conosciuta come causalmente connessa e come dipendente da una serie di apparenze fenomeniche che si estende all'infinito nel passato; ma questo passato è, a sua volta, condizionato da questo primo presente tanto quanto, al contrario, quest'ultimo è condizionato dal passato; ciò significa che, come il primo presente, cosí anche il passato, da cui esso proviene, dipende dal soggetto conoscente e, senza di esso, è nulla, anche se esso porta con sé la necessità che questo primo presente non si mostri come il primo, vale a dire come qualcosa che non è generato da alcun passato e come principio del tempo, ma piuttosto come ciò che vien dopo un passato, secondo il principio dell'essere nel tempo; allo stesso modo anche il fenomeno che lo riempie apparirà come l'effetto di stati anteriori che hanno riempito quel passato conformemente alla legge di causalità. – Chi ama le sottigliezze mitologiche può considerare come immagine del momento iniziale del tempo di cui qui ci siamo occupati – tempo che, pure, è privo di principio – la nascita di Kronos (Χϱόνος), il piú giovane dei Titani, il quale, avendo evirato suo padre, ha posto fine ai prodotti informi del cielo e della terra e ha reso possibile l'entrata in scena della stirpe degli dèi e degli uomini.

Questa interpretazione, alla quale siamo giunti seguendo le tracce del piú coerente tra i sistemi filosofici che prendono le mosse dall'oggetto, il materialismo, serve a un tempo a farci vedere con chiarezza l'inscindibile dipendenza reciproca, alla quale si accompagna un'ineliminabile contrapposizione tra soggetto e oggetto; questa conoscenza ci induce a ricercare l'intima essenza del mondo, la cosa in sé, non piú in uno di quei due elementi della rappresentazione, ma piuttosto in una realtà del tutto diversa dalla rappresentazione, che non sia affetta da questo originario, essenziale e perciò non risolvibile contrasto.

Al prendere le mosse dall'oggetto allo scopo di farne derivare

il soggetto, di cui si è detto sopra, si contrappone il prendere le mosse dal | soggetto per far scaturire da esso l'oggetto. Tuttavia, se quel primo modo di vedere è stato sinora frequente e generalmente presente in ogni filosofia, dell'ultimo si trova solamente un esempio concreto, peraltro molto recente, costituito dalla pseudofilosofia di J. G. Fichte, il quale merita perciò, da questo punto di vista, di essere menzionato, nonostante il valore e il contenuto profondo della sua dottrina in se stessa sia minimo: già, essa non è stata altro che una millanteria, anche se, essendo stata presentata con l'aria della piú profonda gravità, con tono sostenuto e con grande vivacità, ed essendo stata difesa con eloquenza polemica contro avversari deboli, ha potuto risplendere e avere l'apparenza di essere qualcosa. Ma l'autentica serietà, quella che, inaccessibile a tutte le influenze esterne, tiene fisso lo sguardo sulla propria meta, la verità, a Fichte mancava completamente, come manca a tutti gli altri filosofi della stessa risma, ossia quelli che si adattano alle circostanze. Le cose per lui non potevano certo andare diversamente. Il filosofo, infatti, diventa tale a causa di una perplessità della quale cerca di liberarsi: è il θαυμάζειν di Platone, quello che egli chiama un μάλα φιλοσοφικὸν πάθος[46]. Ma è qui che si distinguono i falsi filosofi da quelli veri: in questi ultimi quella perplessità viene destata da uno sguardo sul mondo, negli altri, viceversa, nasce solo da un libro, da un sistema che s'è trovato già bell'e pronto; e questo è appunto anche il caso di Fichte, che diventò filosofo solo grazie alla cosa in sé di Kant, senza la quale è del tutto verosimile supporre che si sarebbe occupato di tutt'altre cose e con un successo ben maggiore, dato che possedeva un considerevole talento retorico. Tuttavia, se fosse riuscito a penetrare con un minimo di profondità il senso del libro che ha fatto di lui un filosofo, la *Critica della ragione pura*, avrebbe compreso che lo spirito autentico della sua dottrina fondamentale è questo: che il principio di ragione non è, come vuole l'intera filosofia scolastica, una *veritas aeterna*; ossia che non ha un valore incondizionato prima, al di fuori e al di sopra del mondo, ma solo un valore relativo e condizionato, applicabile unicamente all'ambito dei fenomeni, sia come nesso necessario dello spazio o del tempo, sia come legge di causalità, sia come legge del principio della conoscenza; e che

[46] [Cfr. PLATONE, *Teeteto*, 155d, dove Socrate definisce «la meraviglia» come «un sentimento assolutamente tipico del filosofo» (trad. it. di L. Antonelli, Feltrinelli, Milano 1994, p. 69). Il passo citato da Schopenhauer non è né 115d (come indica il testo tedesco che abbiamo utilizzato), né 155a, come indica Ada Vigliani nelle sue note a *Mondo* 1989.]

perciò l'intima essenza del mondo, la cosa in sé, non può in nessun modo essere scoperta seguendo il filo conduttore del principio di ragione: tutto ciò cui esso conduce è invece a sua volta ancora qualcosa di dipendente e di relativo, ossia è sempre e solo fenomeno, non cosa in sé. Avrebbe compreso inoltre che il principio di ragione non riguarda affatto il soggetto, | ma è soltanto la forma degli oggetti, i quali, proprio per questo, non sono cose in sé; e che l'oggetto si presenta immediatamente insieme al soggetto, e questo insieme a quello, cosí che né l'oggetto può aggiungersi al soggetto, né questo a quello come un effetto consegue dalla propria causa. Nulla di tutto questo, però, ha minimamente fatto presa su Fichte: l'unico aspetto della questione che lo interessava ero quello relativo al prendere le mosse dal soggetto, che Kant aveva scelto per mostrare la falsità della via opposta, che era stata seguita sino a quel momento e che consisteva nel prendere le mosse dall'oggetto che, in questo modo, si era trasformato nella cosa in sé. Fichte, invece, ha ritenuto che la cosa piú importante fosse prendere le mosse dal soggetto, presumendo, come accade a tutti gli imitatori, che ove egli qui fosse riuscito a offrire piú di quello che aveva offerto Kant, sarebbe per ciò riuscito anche a superarlo, e dunque ha ripetuto, muovendosi in questa direzione, gli errori che fino ad allora aveva commesso, percorrendo la direzione opposta, il dogmatismo e che avevano appunto suscitato la critica di Kant. Nell'essenziale, perciò, non era cambiato nulla, e il vecchio errore fondamentale, l'ammissione di una relazione di causa ed effetto tra oggetto e soggetto, rimase tale e quale a prima, sí che il principio di ragione continuò ad avere una validità incondizionata e la cosa in sé, invece di trovar posto, come al solito, nell'oggetto, venne trasferita nel soggetto della conoscenza; ma il carattere del tutto relativo dell'uno e dell'altro – quel carattere che indica che la cosa in sé, ossia l'intima essenza del mondo, non deve essere cercata all'interno di essi, ma al di fuori di questa e anzi al di fuori di ogni altra esistenza condizionata – rimase sconosciuto tanto quanto lo era prima. Come se Kant non fosse mai esistito, il principio di ragione si presenta ancora in Fichte come si era presentato in tutti gli Scolastici, come una *aeterna veritas*. Infatti, come sugli dèi degli antichi dominava il Destino eterno, cosí al di sopra del Dio degli Scolastici dominano ancora quelle *aeternae veritates* che sono le verità metafisiche, le verità matematiche e le verità metalogiche, e, per alcuni, anche la validità della legge morale. Soltanto queste *veritates* non dipendevano da nulla: al contrario, era in forza della

loro necessità che esistevano sia Dio che il mondo. È in conformità al principio di ragione, inteso come una *veritas aeterna* di questo tipo, che anche per Fichte l'Io è il fondamento del mondo o del Non-io, dell'oggetto, il quale diviene appunto una sua conseguenza, una sua produzione. Fichte si è poi ben guardato dall'esaminare piú da vicino e dal controllare piú attentamente il principio di ragione. Comunque, se dovessi indicare quale forma del principio di ragione | Fichte abbia seguito per far venir fuori il Non-io dall'Io, come dal ragno la sua tela, direi che è quella del principio di ragione dell'essere nello spazio, poiché è solo in riferimento ad esso che acquistano senso e significato tutte quelle penose deduzioni intorno al modo in cui l'Io produce dal proprio interno e fabbrica il Non-io che costituiscono il contenuto del piú insensato e, foss'anche solo per questo, del piú noioso libro che mai sia stato scritto. – Questa filosofia fichtiana, che per il resto non è nemmeno degna di essere menzionata, ci interessa dunque solo in quanto negazione recente, tardiva ma corretta, del materialismo antico, che era il piú consequenziale tra i sistemi che prendono le mosse dall'oggetto, cosí come quello fichtiano è il piú consequenziale tra quelli che prendono le mosse dal soggetto. Come il materialismo non si avvedeva che insieme all'oggetto piú semplice veniva a porre con ciò stesso anche il soggetto, cosí Fichte non si avvede che insieme al soggetto (lo chiami pure come gli pare) veniva a porre con ciò stesso anche l'oggetto, poiché nessun soggetto può essere pensato senza di esso; e non si avvede neppure che ogni deduzione *a priori*, e anzi, in generale, qualsiasi argomentazione, si basa su una necessità, ma che ogni necessità si basa unicamente sul principio di ragione [*Satz vom Grunde*], poiché essere necessario e risultare da una causa [*Grund*] determinata sono concetti equivalenti[47], e che il principio di ragione altro non è se non la forma universale dell'oggetto in quanto tale, che perciò presuppone già l'oggetto, ma che non può, avendo valore prima e al di fuori di esso, condurlo all'esistenza e farlo nascere in conformità alle proprie leggi. Insomma, in generale il prendere le mosse dal soggetto ha in comune con il sopra esposto prendere le mosse dall'oggetto il medesimo errore, consistente nel presupporre ciò che pretende di dedurre, ossia il correlato necessario del proprio punto di partenza.

Ebbene, il nostro procedimento si distingue *toto genere* da entrambi quegli errori contrapposti, in quanto noi non prendiamo le

[47] Su questo si veda *La quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*, 2ª ediz., § 49. [ZA, V, pp. 170-72; *Quadruplice II*, pp. 215-16.]

mosse né dall'oggetto né dal soggetto, bensí dalla *rappresentazione* come fatto originario della coscienza, la cui forma essenziale fondamentale è la suddivisione in oggetto e soggetto; la forma dell'oggetto, d'altra parte, è il principio di ragione nelle sue diverse figure, ciascuna delle quali domina in modo cosí forte la propria classe di | rappresentazioni che, come abbiamo mostrato, con la conoscenza di ciascuna figura viene conosciuta anche l'essenza della classe tutta intera, poiché questa, come rappresentazione, altro non è che quella figura stessa: cosí anche il tempo altro non è che il principio dell'essere nel tempo, ossia la successione; lo spazio non è altro che il principio di ragione nello spazio, ossia la posizione; la materia altro non è che causalità; il concetto (come verrà subito dimostrato) non è nient'altro che una relazione con il principio della conoscenza. Questa relatività completa e generale del mondo come rappresentazione, tanto nella sua forma piú generale (soggetto e oggetto), quanto in quella ad essa subordinata (principio di ragione), ci mostra, come abbiamo detto, che l'intima essenza del mondo deve essere ricercata in un'altra delle sue facce, *completamente diversa dalla rappresentazione*, quella che il libro seguente indicherà in un fatto non meno immediatamente certo per ogni essere vivente.

Prima però dobbiamo prendere in considerazione la classe di quelle rappresentazioni che appartengono soltanto all'uomo, la quale ha come materia il *concetto* e come correlato soggettivo la *ragione*, cosí come le rappresentazioni che abbiamo considerato sino a qui avevano come correlato l'intelletto e la sensibilità, che appartengono a tutti gli animali senza distinzione.

§ 8.

Come dalla luce diretta del sole si passa al chiarore riflesso della luna, passiamo ora dalla rappresentazione intuitiva, immediata, che si sostiene e si garantisce da sé, alla riflessione, ai concetti astratti, discorsivi della ragione, che possiedono l'intero loro contenuto solo in forza di quella conoscenza intuitiva e in relazione ad essa. Sino a che rimaniamo nella pura intuizione, tutto è chiaro, solido e certo. Qui non ci sono né problemi, né dubbi, né errori; non si vuole e non si può andar oltre: nell'intuizione c'è la quiete, nel presente l'appagamento. L'intuizione basta a se stessa; perciò quello che è scaturito puro da essa e ad essa si è mantenuto | fedele, come

l'opera d'arte autentica, non può mai essere falso, né può mai in alcun modo venire confutato: qui non si dà infatti alcuna opinione, ma piuttosto la cosa stessa. Ma con la conoscenza astratta, con la ragione, nell'ambito teoretico sono penetrati il dubbio e l'errore, in quello pratico la preoccupazione e il rimorso. Se nella rappresentazione intuitiva l'*apparenza* può distorcere la realtà per un istante, nella rappresentazione astratta l'*errore* può invece dominare per secoli, imporre su interi popoli il proprio ferreo giogo, soffocare le aspirazioni piú nobili dell'umanità e può far sí che i propri schiavi, vittime dell'inganno, mettano in catene anche colui il quale non si lascia trarre raggirare. È l'errore il nemico contro cui gli spiriti piú saggi di ogni tempo hanno condotto una lotta impari, e solo ciò che essi sono riusciti a strappare ad esso è diventato patrimonio dell'umanità. Per questo è bene che gli prestiamo subito attenzione, mentre cominciamo a mettere piede sul terreno su cui si estende il suo dominio. Sebbene spesso sia stato detto che si devono seguire le tracce della verità, anche là dove non se ne preveda alcun vantaggio, poiché esso potrebbe essere indiretto e manifestarsi quando uno meno se lo aspetta, mi pare comunque necessario aggiungere che ci si deve dare da fare nello stesso modo per scoprire ed estirpare ogni errore, anche laddove non si preveda da esso alcun danno, poiché anche quest'ultimo potrebbe essere indiretto e manifestarsi quando uno non se lo aspetta: ogni errore nasconde infatti dentro di sé un veleno. Se ciò che fa dell'uomo il signore della terra sono la mente e la conoscenza, allora non esistono errori innocui, e tanto meno errori degni di rispetto o sacri. E per consolare quanti, in qualsiasi modo e in qualsiasi circostanza, dedicano la loro forza e la loro vita alla nobile e aspra battaglia contro l'errore, non posso esimermi qui dall'aggiungere che l'errore può in effetti fare il proprio gioco, come fanno le civette e i pipistrelli nella notte, solo fino a quando la verità non abbia ancora fatto la sua comparsa; ma è piú facile attendersi che civette e pipistrelli respingano il sole verso oriente piuttosto che vedere la verità, una volta che sia stata riconosciuta e affermata in modo chiaro e compiuto, ricacciata indietro affinché l'antico errore possa riprendere ancora una volta indisturbato il proprio comodo posto. La forza della verità è tale che la sua vittoria | è sí aspra e difficoltosa ma, una volta che sia stata conseguita, non le può piú essere strappata.

Oltre alle rappresentazioni esaminate fino a qui, ossia quelle che, secondo la loro composizione, si lasciano ricondurre al tempo e allo spazio e alla materia quando si guardi all'oggetto, o alla

pura sensibilità e all'intelletto (cioè alla conoscenza della causalità) quando si guardi al soggetto, è solo nell'uomo, fra tutti gli abitatori della terra, che si è aggiunta anche un'altra capacità conoscitiva, che si è aperta una coscienza del tutto nuova la quale, in modo molto calzante e perfettamente esatto, è stata chiamata riflessione, poiché in effetti essa non è che un riflesso, un derivato della conoscenza intuitiva, anche se ha assunto una natura e una conformazione fondamentalmente diverse da essa, non conosce le sue forme, e anche se il principio di ragione, che domina su tutti gli oggetti, ha qui una fisionomia del tutto differente. È solo questa nuova coscienza molto piú potente, questo riflesso astratto di tutto ciò che è intuitivo in un concetto della ragione che non è intuitivamente evidente: è solo questo che conferisce all'uomo la sua assennatezza, ossia ciò che distingue cosí nettamente la sua coscienza da quella degli animali, e ciò per mezzo di cui l'intera sua condotta sulla terra si realizza in modo cosí diverso da quella dei suoi fratelli privi di ragione. Ugualmente egli li supera di molto in potenza e in sofferenza. Essi vivono soltanto nel presente, mentre egli vive nello stesso tempo anche nel futuro e nel passato. Essi soddisfano il bisogno del momento; egli si preoccupa del proprio futuro, persino di tempi che egli non potrà vivere, facendo per essi i preparativi piú elaborati. Essi sono dominati completamente dall'impressione dell'istante, dall'azione delle motivazioni intuitive, mentre a determinare l'uomo sono concetti astratti che non dipendono dal presente. Perciò l'uomo mette in atto dei progetti ben meditati, oppure agisce secondo massime, senza riguardo all'ambiente e alle impressioni fortuite del momento: cosí egli può, per esempio, prendere in modo distaccato decisioni elaborate anche a proposito della propria morte; può fingere fino al punto di rendersi del tutto imperscrutabile e portare il proprio segreto con sé nella tomba; ha, infine, una effettiva possibilità di scelta tra piú motivi diversi. Solo *in abstracto*, infatti, piú motivi diversi possono essere presenti uno accanto all'altro nella coscienza attuale, portare con sé la consapevolezza che l'uno esclude l'altro, e cosí, contrastandosi reciprocamente, misurare il loro potere sulla volontà; perciò quello che prevale, | sbilanciandola, diventa la meditata decisione della volontà e rende manifesto un indizio sicuro della sua natura. L'animale, al contrario, è determinato dall'impressione presente: solo la paura di una costrizione immediata può domare il suo desiderio sino a quando quella paura, tramutatasi in abitudine, non lo determini, da quel momento in avanti, a comportarsi in quel modo: questo è ciò che chiamiamo ammaestramento. L'animale sente e percepisce in modo intuitivo; l'uomo, oltre a questo, pensa e conosce; entrambi vogliono. L'animale comunica le proprie sensazioni e il proprio stato d'animo per mezzo degli atti e del suono; l'uomo comunica agli altri dei pensieri per mezzo del linguaggio, oppure, sempre per mezzo del linguaggio, nasconde dei pensieri. Il linguaggio è il primo prodotto e lo strumento necessario della sua ragione: è per questo che in greco e in italiano linguaggio e ragione vengono designati con la stessa parola: ὁ λόγος, *il discorso*[48]. In tedesco *Vernunft* [ragione] viene da *Vernehmen* [percepire, apprendere, udire], che non è sinonimo di *Hören* [sentire, udire, ascoltare], ma indica il diventar consapevoli dei pensieri comunicati per mezzo delle parole. Solo con l'aiuto del linguaggio la ragione può realizzare le sue opere piú importanti, vale a dire l'azione concorde di un gran numero di individui, la cooperazione sistematica di molte migliaia di persone, la civiltà, lo Stato; e anche la scienza, la possibilità di conservare l'esperienza passata, l'unificazione di caratteri comuni in un unico concetto, la comunicazione della verità, il diffondersi dell'errore, il pensare e il poetare, i dogmi e le superstizioni. L'animale impara a conoscere la morte solo morendo; l'uomo si approssima in modo consapevole, ora dopo ora, alla propria morte, e questo rende talvolta l'esistenza inquietante anche per chi non abbia ancora riconosciuto alla vita nella sua interezza questo carattere di costante annientamento. È soprattutto per questo che l'uomo possiede filosofie e religioni; resta tuttavia incerto se ciò che noi a buon diritto valutiamo piú di ogni altra cosa nell'operare dell'uomo, ossia l'agire volontariamente in modo giusto e la nobiltà del sentimento, sia il frutto delle une o delle altre. Spacciate per prodotti sicuri, appartenenti ad esse soltanto, e per produzioni della ragione, si trovano invece su questa strada le piú stravaganti e bizzarre opinioni dei filosofi delle diverse scuole, e le stranissime, talvolta anche crudeli usanze dei preti delle diverse religioni.

Che tutte queste manifestazioni cosí variegate e di cosí ampia | portata scaturiscano da un unico principio comune, da quella singolare capacità dello spirito che rende l'uomo superiore all'animale e che è stata chiamata ragione, ὁ λόγος, τὸ λογιστικόν, τὸ λόγιμον, *ratio*, è l'opinione unanime di ogni tempo e di tutti i popoli. Inoltre, tutti gli uomini sanno riconoscere molto bene le manifestazioni di questa facoltà e dire che cosa è ragionevole e che cosa è

[48] [In italiano nel testo.]

irragionevole, dove la ragione entra in contrasto con altre capacità e altre caratteristiche dell'uomo e, infine, che cosa, a causa della mancanza di quella, non ci si può aspettare nemmeno dal piú intelligente degli animali. Anche i filosofi di ogni tempo parlano in modo del tutto conforme a quella conoscenza universale della ragione e, oltre a ciò, evidenziano alcune delle sue manifestazioni particolarmente importanti, come il dominio degli affetti e delle passioni, la capacità di giudicare e di porre principî universali che risultino certi antecedentemente a ogni esperienza, e cosí via. Nonostante ciò, tutte le loro spiegazioni dell'autentica essenza della ragione barcollano, non sono determinate in modo netto, sono prolisse, prive di unità e di un centro, mettono in evidenza ora questa ora quella manifestazione, che perciò risultano spesso divergenti. Si aggiunga inoltre che molte di quelle spiegazioni prendono le mosse dal contrasto fra ragione e rivelazione, contrasto che è del tutto estraneo alla filosofia e che serve soltanto ad aumentare la confusione. È molto sorprendente che sino a ora nessun filosofo abbia ricondotto in modo rigoroso tutte quelle differenti manifestazioni della ragione a un'unica funzione semplice che possa essere riconosciuta in tutte, che tutte le possa spiegare, e che perciò costituisca la vera e propria intima essenza della ragione. In verità l'eccellente Locke, nel suo *Essay on human understanding*, Libro II, cap. XI, §§ 10 e 11, indica molto correttamente come carattere distintivo tra l'animale e l'uomo i concetti universali astratti[49], e Leibniz ripete la stessa cosa, in perfetto accordo con lui, nei *Nouveaux essays sur l'entendement humain*, Libro II, cap. XI, §§ 10 e 11[50]. Solo che, quando Locke, nel Libro IV, cap. XVII, §§ 2 e 3, giunge alla vera e propria spiegazione della ragione, perde completamente di vista quel semplice carattere fondamentale e cade anche lui in una barcollante, indeterminata, incompleta indicazione di manifestazioni frammentarie e derivate; e anche | Leibniz, nel luogo corrispondente della sua opera, si comporta nell'insieme nello stesso modo, aggiungendo per di piú confusione e oscurità. Fino a che punto poi Kant abbia ingarbugliato e falsato il concetto dell'essenza della ragione, l'ho detto in modo dettagliato nell'*Appendice*. Ma chi si prenderà la briga di scorrere, da questo punto di vista, la massa

46

[49] [Cfr. J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, trad. it. a cura di M. e N. Abbagnano, Utet, Torino 1971.]

[50] [Cfr. G. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, trad. it. a cura di M. Mugnai, Editori Riuniti, Roma 1982. Con quest'opera, stesa nel 1703 ma pubblicata postuma nel 1765, Leibniz intese replicare in modo sistematico alle tesi proposte dal *Saggio* di John Locke.]

di scritti filosofici comparsi da Kant in avanti, riconoscerà che, come gli sbagli dei principi vengono pagati da tutto il popolo, cosí gli errori degli spiriti elevati propagano il loro influsso dannoso su intere generazioni, addirittura per secoli e secoli, anzi, aumentando e propagandosi, degenerano infine in vere e proprie mostruosità; e tutto questo deriva dal fatto che, come dice Berkeley, «Few men think; yet all will have opinions»[51].

Come l'intelletto ha solo una funzione, ossia la conoscenza immediata della relazione di causa ed effetto – e l'intuizione del mondo effettivamente reale, come anche l'intelligenza, la sagacia e l'inventiva, per quanto diverse possano essere le loro applicazioni, tuttavia non sono altro che manifestazioni di quella funzione semplice –, cosí anche la ragione ha una sola funzione, che è quella di formare i concetti; essa è sufficiente per spiegare in modo assai facile, compiuto e spontaneo tutti quei fenomeni sopra menzionati che distinguono la vita dell'uomo da quella dell'animale, ed è solo all'applicazione o alla non-applicazione di quella funzione che si riferisce tutto ciò che in ogni tempo e in ogni luogo è stato chiamato ragionevole o irragionevole[52].

§ 9.

I concetti costituiscono una classe particolare di rappresentazioni, *toto genere* diversa da quella delle rappresentazioni intuitive che abbiamo esaminato sinora e che è presente solo nella mente dell'uomo. Non possiamo mai, perciò, acquisire una conoscenza intuitiva, una conoscenza veramente evidente della loro essenza, ma solo una | conoscenza astratta e discorsiva. Sarebbe perciò poco sensato pretendere che essi vengano provati dall'esperienza, se con questa parola si intende la realtà del mondo esterno, che è appunto rappresentazione intuitiva, o che debbano esserci condotti davanti agli occhi o davanti all'immaginazione come oggetti intuitivamente evidenti. Essi si lasciano solo pensare, non intuire, e solo gli effetti che l'uomo produce per loro tramite sono oggetti di un'esperienza reale. Tali sono il linguaggio, l'agire riflessivo orien-

47

[51] [«Pochi uomini pensano, ma tutti pretendono di avere opinioni» (G. BERKELEY, *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous*, in *Opere filosofiche di George Berkeley*, a cura di S. Parigi, Utet, Torino 1996, p. 344).]

[52] Con questo paragrafo vanno confrontati i §§ 26 e 27 della seconda edizione del saggio sul principio di ragione.

tato a uno scopo e la scienza, e poi tutto ciò che da essi risulta. È palese che il discorso, come oggetto dell'esperienza esterna, altro non è che un telegrafo molto perfezionato, che comunica segni arbitrari con la piú grande rapidità e con le piú sottili sfumature. Ma che cosa significano questi segni? In che modo li interpretiamo? Traduciamo forse subito, mentre un altro parla, il suo discorso in immagini della fantasia che in un baleno ci volano dinanzi e si muovono, si concatenano, si trasformano e si colorano a seconda delle parole che fluiscono e delle loro flessioni grammaticali? Che tumulto ci sarebbe, in questo caso, nella nostra testa, mentre ascoltiamo un discorso o mentre leggiamo un libro! Ma questo non accade affatto. Il senso del discorso viene compreso immediatamente, viene inteso con esattezza e in modo determinato, senza che di regola vi si mescolino immagini della fantasia. È la ragione che, mantenendosi nel proprio dominio, parla alla ragione, e ciò che essa comunica e riceve sono concetti astratti, rappresentazioni non intuitive le quali, costruite una volta per tutte e nonostante siano relativamente poco numerose, nondimeno toccano, contengono e rappresentano tutti gli innumerevoli oggetti del mondo reale. Solo in questo modo si spiega come mai un animale non possa mai parlare e comprendere, nonostante abbia in comune con noi gli strumenti del linguaggio e le stesse rappresentazioni intuitive: proprio perché le parole indicano quella classe affatto particolare di rappresentazioni, della quale la ragione è il correlato soggettivo, esse, per l'animale, sono prive di senso e di significato. Perciò il linguaggio, come ogni altro fenomeno ascrivibile alla ragione e come tutto ciò che distingue l'uomo dall'animale, deve essere spiegato per mezzo di quest'unica e semplice fonte: i concetti, le rappresentazioni astratte, non intuitive, universali, non individuate 48 | nel tempo e nello spazio. Solo in alcuni singoli casi passiamo dai concetti alla rappresentazione e costruiamo dei fantasmi che fungano da r a p p r e s e n t a n t i intuitivi d e i c o n c e t t i, ai quali peraltro essi non sono mai adeguati. Di questi ho trattato in modo particolare nel saggio sul principio di ragione, al § 28, e non voglio ripetere qui le stesse cose[53]: con ciò che lí è stato detto va confrontato quanto dice Hume nel dodicesimo dei suoi *Philosophical essays*, a p. 244[54], e con ciò che ha detto Herder nella sua *Metacritica* (un

[53] [Cfr. ZA, V, pp. 118-21; *Quadruplice II*, pp. 156-59.]
[54] [Cfr. D. HUME, *Ricerca sull'intelletto umano* (1748); trad. it. di M. Dal Pra, in *Ricerche sull'intelletto umano e sui principii della morale*, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 190-210.]

brutto libro, tra l'altro), parte prima, p. 274[55]. – L'idea platonica, che diventa possibile grazie all'unione di immaginazione e ragione, costituisce l'oggetto principale del terzo libro del presente scritto.

Ora, benché i concetti siano fondamentalmente diversi dalle rappresentazioni intuitive, tuttavia stanno con esse in una relazione necessaria, senza la quale sarebbero nulla e che, di conseguenza, esaurisce la loro essenza e la loro esistenza. La riflessione è necessariamente riproduzione, ripetizione del mondo intuitivo originale, benché si tratti di una riproduzione affatto particolare, che si realizza in una materia del tutto eterogenea. Per questo i concetti possono essere chiamati, in modo assolutamente appropriato, rappresentazioni di rappresentazioni. Anche il principio di ragione ha qui una forma particolare, e cosí come la forma con cui esso domina in una classe di rappresentazioni in effetti individua ed esaurisce sempre l'intera essenza di questa classe, in quanto è costituita da rappresentazioni (tanto che, come abbiamo visto, il tempo è in tutto e per tutto successione e nient'altro, lo spazio in tutto e per tutto posizione e nient'altro, la materia in tutto e per tutto causalità e nient'altro), allo stesso modo anche l'intera essenza dei concetti, o della classe delle rappresentazioni astratte, consiste solo nella relazione che il principio di ragione esprime in essi; e poiché quest'ultima è la relazione con il fondamento della conoscenza, tutta l'essenza della rappresentazione astratta consiste solo e soltanto nella sua relazione con un'altra rappresentazione, la quale è il suo principio di conoscenza. Ora, questa può essere daccapo a sua volta o un concetto o una rappresentazione astratta, e anche questa avrà daccapo solo un fondamento conoscitivo altrettanto astratto. Solo che non si può procedere all'infinito in questo modo: è necessario piuttosto che, da ultimo, la serie dei principî della conoscenza si chiuda con un concetto che trovi il proprio fondamento ultimo nella conoscenza intuitiva. L'intero mondo della riflessione trova infatti in quello dell'intuizione il fondamento | della propria conoscibilità. Da ciò 49 segue che la classe delle rappresentazioni astratte si distingue dalle altre poiché in esse il principio di ragione esige sempre soltanto una relazione con un'altra rappresentazione della m e d e s i m a classe, mentre nelle rappresentazioni astratte esso richiede da ultimo una relazione con una rappresentazione di una classe d i v e r s a.

[55] [Cfr. J. G. HERDER, *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* («Intelletto ed esperienza. Una metacritica della critica della ragione pura»), Johann Friedrich Hartknoch, Leipzig 1799, vol. I, p. 274. Dell'opera di Herder esiste una traduzione italiana solo parziale: *Metacritica*, a cura di I. Cubeddu, L. Formigari e I. Tani, Editori Riuniti, Roma 1993.]

Quei concetti che, come abbiamo appena indicato, si riferiscono alla conoscenza intuitiva in modo non immediato, ma solo attraverso la mediazione di uno o magari di piú altri concetti, vengono chiamati di preferenza *abstracta*; al contrario, quelli che hanno il loro fondamento immediato nel mondo intuitivo sono detti *concreta*. Quest'ultima denominazione, tuttavia, si addice solo impropriamente ai concetti che essa indica, dato che anch'essi sono pur sempre degli *abstracta* e non sono in alcun modo delle rappresentazioni intuitive. Queste denominazioni, per la verità, sono nate solo da una coscienza molto confusa della distinzione che intendevano designare; comunque, con la precisazione che qui abbiamo fornito, possono essere mantenute. Esempi della prima specie, ossia *abstracta* in senso eminente, sono concetti come quelli di «relazione», «virtú», «ricerca», «cominciamento», e cosí via. Esempi della seconda specie, ossia di quelli che sono impropriamente denominati *concreta*, sono concetti come quelli di «uomo», «pietra», «cavallo», e cosí via. Se non fosse un paragone un po' troppo ardito, e perciò tendente allo scherzo, si potrebbero definire in modo molto appropriato i secondi il pianterreno, i primi i piani superiori dell'edificio della riflessione[56].

Che un concetto comprenda molto sotto di sé, ossia che molte rappresentazioni intuitive, o magari anche astratte, stiano con esso nella relazione del principio di conoscenza, ossia che si diano per mezzo di esso, questa non è, come per lo piú si sostiene, una proprietà essenziale di quel concetto, ma solo una sua proprietà derivata secondaria, che può persino non essere sempre presente di fatto, anche se deve sempre essere possibile. Questa proprietà deriva dal fatto che il concetto è rappresentazione di una rappresentazione, ossia che la sua intera essenza consiste nella sua relazione con un'altra rappresentazione; esso, però, non è questa rappresentazione, anzi, quest'ultima per lo piú appartiene addirittura a una classe del tutto diversa di | rappresentazioni, dato che è intuitiva, cosí che può avere determinazioni temporali, spaziali e d'altro genere, e, in linea di massima, può averne ancora molte altre che nel concetto non vengono pensate affatto, sicché piú rappresentazioni, differenti in ciò che non è essenziale, possono essere pensate per mezzo del medesimo concetto, ossia possono essere sussunte al di sotto di esso. Solo che questo valere per piú cose non è una proprietà essenziale del concetto, ma solo una sua proprietà accidentale. Possono perciò darsi dei concetti per mezzo dei quali

[56] Su questo cfr. i capp. 5 e 6 del secondo volume.

viene pensato soltanto un unico oggetto reale, i quali non per questo però sono meno astratti e universali, ma che non sono affatto rappresentazioni singolari e intuitive: di questo genere è, per esempio, il concetto che uno ha di una determinata città che conosca soltanto attraverso la geografia poiché, nonostante in questo modo venga pensata unicamente quella città, sono tuttavia possibili piú città, diverse tra loro in alcuni aspetti, alle quali può convenire lo stesso concetto. Non è dunque perché viene astratto da piú oggetti che un concetto possiede universalità ma, all'opposto, è perché l'universalità, ossia il carattere non determinato del singolo, è essenziale ad esso in quanto rappresentazione astratta della ragione, che cose diverse possono essere pensate per mezzo del medesimo concetto.

Da quanto si è detto emerge che ogni concetto, proprio perché è rappresentazione astratta e non intuitiva, e, proprio perciò, non determinata in tutto e per tutto, ha quella che possiamo chiamare un'estensione circolare o sferica, persino nel caso in cui gli corrisponda un unico oggetto reale. Ora, noi troviamo comunemente che la sfera di ogni concetto ha qualcosa in comune con la sfera di un altro, ossia che in esso viene pensato in parte ciò che è pensato nell'altro, e che in quest'ultimo, per converso, viene pensato in parte ciò che è pensato nel primo, benché, quando i concetti sono realmente differenti, ciascuno di essi, o per lo meno uno dei due, contenga qualcosa che l'altro non possiede: ogni soggetto sta con il suo predicato in una relazione di questo genere. Riconoscere questa relazione è ciò che si dice g i u d i c a r e. Quella di rappresentare queste sfere tramite figure geometriche è stata un'idea felicissima. Pare che l'abbia avuta per primo Gottfried Ploucquet[57], che ha utilizzato a tal fine dei quadrati; Lambert[58], benché sia venuto dopo di lui, si è servito di semplici linee, poste l'una sotto l'altra; Eulero[59] ha perfezionato la cosa utilizzando dei cerchi. Su che cosa in ultima analisi si fondi questa analogia cosí precisa tra le relazioni dei concetti | e quelle delle figure geometriche, non sono in grado di stabilirlo. È comunque una circostanza molto favorevole per la logica il fatto che tutte le relazioni tra concetti, persino per

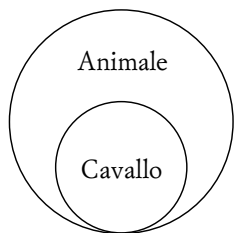
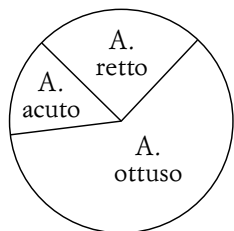
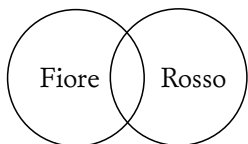
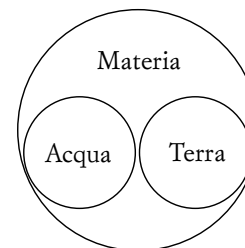
[57] [Wilhelm Gottfried Ploucquet (1716-90) fu professore di logica e metafisica a Tübingen e membro dell'Accademia delle scienze di Berlino. Nel 1763 aveva pubblicato lo scritto *Methodus calculandi in logicis*.]

[58] [Lo scienziato e filosofo illuminista Johann Heinrich Lambert (1728-77). Schopenhauer si riferisce qui a *Sechs Versuche einer Zeichenkunst in der Vernunftlehre*, in *Logische und philosophische Abhandlungen*, Berlin 1872.]

[59] [Il matematico e fisico svizzero Leonhard Euler (1707-83), che fu allievo di Bernoulli. Le sue opere sono alla base della matematica moderna e della teoria delle funzioni.]

ciò che concerne la loro possibilità, ossia *a priori*, si lascino rappresentare intuitivamente per mezzo di tali figure nel modo seguente:

1) le sfere di due concetti sono perfettamente identiche: per esempio il concetto di necessità e quello dell'effetto di una causa determinata; ugualmente quello di *ruminantia* e di *bisulca* (ruminanti e animali con lo zoccolo spaccato); e anche quello di vertebrati e animali a sangue rosso (anche se qui si potrebbe avere qualcosa da eccepire a proposito degli anellidi): questi sono concetti equivalenti. Perciò li rappresenta un unico cerchio, che designa sia l'uno che l'altro;

2) la sfera di un concetto include senza residui quella di un altro concetto:

3) una sfera ne include altre due o piú che si escludono a vicenda e che insieme la riempiono:

52 | 4) due sfere includono l'una una parte dell'altra:

5) due sfere sono incluse in una terza, ma non la esauriscono:

Quest'ultimo caso vale per tutti i concetti le cui sfere non hanno alcuna comunanza immediata, poiché può sempre essercene una terza, anche se spesso assai ampia, che li includa entrambi.

A questi casi possono essere ricondotte tutte le connessioni tra concetti e da essi può essere ricavata l'intera dottrina dei giudizi, con la loro conversione, contrapposizione, reciprocità, disgiunzione (quest'ultima secondo la terza figura); lo stesso vale anche per le proprietà dei giudizi, sulle quali Kant aveva fondato le presunte categorie dell'intelletto, con l'eccezione però della forma ipotetica, la quale non è piú l'unione di semplici concetti, ma di giudizi, e con l'eccezione anche della modalità, sulla quale, come su ogni proprietà dei giudizi posta a fondamento delle categorie, l'*Appendice* fornisce un rendiconto dettagliato. Intorno alle possibili combinazioni tra i concetti indicate sopra, c'è solo da osservare ancora che anch'esse possono essere collegate l'una all'altra in svariati modi, per esempio la quarta figura può essere combinata con la seconda. Solo quando una sfera che ne contiene in tutto o in parte un'altra viene a sua volta racchiusa in tutto o in parte da una terza, la loro unione costituisce un sillogismo di prima figura, ossia quell'unione di concetti per mezzo della quale si riconosce che un concetto incluso in tutto o in parte in un altro è a sua volta incluso in un terzo, il quale a sua volta contiene quest'altro; oppure può costituire, all'opposto, la negazione, la cui rappresentazione figurata può naturalmente consistere solo nel fatto che due sfere connesse non si trovano in una terza. Quando numerose sfere sono racchiuse l'una nell'altra in questo modo si sviluppano lunghe catene di | sillogismi. – Questo schematismo dei concetti, che è già stato esposto in modo piuttosto buono in parecchi testi, può essere posto a fondamento tanto della dottrina dei giudizi quanto dell'intera sillogistica, rendendo molto facile e chiara l'esposizione 53

di entrambe. Tutte le loro regole si lasciano infatti comprendere, ricavare e spiegare secondo la loro origine. Non è però necessario sovraccaricare la memoria con tutte queste regole, dato che la logica non ha per la filosofia alcuna utilità pratica, ma solo un interesse teoretico. Infatti, anche se si può dire che la logica è per il pensiero razionale ciò che il basso continuo è per la musica, e anche, se vogliamo essere un po' meno precisi, ciò che è l'etica per la virtú, o l'estetica per l'arte, bisogna tuttavia tener presente che nessuno è mai diventato artista grazie allo studio dell'estetica, né qualcuno si è ritrovato con un carattere nobile grazie allo studio dell'etica e che molto tempo prima di Rameau[60] si è composta musica valida e bella, e anche che non c'è bisogno di aver studiato il basso continuo per rendersi conto delle disarmonie: analogamente, non c'è affatto bisogno di conoscere la logica per non lasciarsi trarre in inganno dai sofismi. Tuttavia si deve ammettere che, anche se non per la valutazione, almeno per la pratica della composizione musicale il basso continuo risulta di grande utilità, e che persino l'estetica e l'etica stessa, sia pure in modo molto piú circoscritto, possono avere una qualche utilità pratica, anche se fondamentalmente negativa, sí che non si può negare del tutto che anch'esse abbiano un valore pratico. La logica, però, non può vantarsi nemmeno di questo. Essa infatti non è altro che la conoscenza *in abstracto* di ciò che ognuno sa *in concreto*. Perciò, tanto poco si ha bisogno di essa per disapprovare un ragionamento sbagliato, altrettanto poco si deve ricorrere all'aiuto delle sue regole per produrne uno corretto, e persino il logico piú competente le lascia del tutto da parte quando pensa davvero. Quanto segue spiega il perché. Ciascuna scienza consiste in un sistema di verità, leggi e regole universali, e perciò astratte, relative a un qualche genere di oggetti. Ogni caso particolare che poi si presenta in esse viene determinato ogni volta secondo quel sapere universale che è valido una volta per tutte, poiché applicare l'universale è infinitamente piú facile che esaminare ogni singolo fatto che si presenta nella sua specificità; | infatti, una volta conseguita, la conoscenza universale astratta è per noi piú agevole dell'esame empirico del singolo caso. Con la logica, però, accade esattamente l'opposto. Essa è la conoscenza generale del modo in cui la ragione procede, conseguita per mezzo dell'auto-osservazione della ragione stessa e

[60] [Jean-Philippe Rameau (1683-1764) fu, oltre che un celebre compositore, un autorevole teorico musicale (cfr. il suo *Trattato dell'armonia ridotta ai suoi principî naturali*, 1722, al quale Schopenhauer fa qui riferimento). Sulla sua complessa e affascinante figura cfr. G. SEMINARA, *Jean-Philippe Rameau*, L'Epos, Palermo 2001.]

astraendo da ogni contenuto, ed espressa sotto forma di regole. Questo modo di procedere, tuttavia, è per la ragione necessario ed essenziale: essa, non appena venga lasciata a se stessa, non se ne può dunque in nessun caso allontanare. È quindi piú facile e piú sicuro lasciarla procedere in ogni caso particolare in modo conforme alla sua natura di quanto non sia metterle davanti, sotto la forma di una legge estranea datale dall'esterno, una conoscenza ricavata da quel suo modo di procedere. È piú facile: se infatti in tutte le altre scienze la regola generale ci risulta piú consigliabile dell'esame del singolo caso isolato e considerato in sé e per sé, nell'uso della ragione, al contrario, il modo in cui essa procede in un caso determinato è per noi sempre piú raccomandabile della regola generale ricavata da esso, poiché ciò che in noi pensa è proprio quella stessa ragione. Ed è piú sicuro: è molto piú facile infatti che capiti un errore in questa conoscenza astratta o nella sua applicazione piuttosto che la ragione proceda effettivamente in modo tale da contrastare la propria essenza, la propria natura. Ne segue un fatto singolare: se nelle altre scienze la verità del fatto singolo si prova per mezzo della regola, nella logica, al contrario, la regola deve sempre essere provata dal caso particolare; anche il logico piú esperto, ove si accorga che in un unico singolo caso la conclusione è diversa da quanto affermato dalla regola, cercherà sempre piú facilmente un errore nella regola che nella conclusione che egli stesso ha effettivamente ricavato. Voler fare un uso pratico della logica significherebbe dunque voler derivare con la piú indicibile fatica da regole generali ciò che, in ogni singolo caso, ci è noto immediatamente con la piú grande sicurezza; sarebbe come se ci rivolgessimo alla meccanica per effettuare i nostri movimenti e alla fisiologia per digerire. Chi impara la logica per uno scopo pratico somiglia a chi voglia insegnare a un castoro come costruire la sua diga. – Anche se priva di utilità pratica, la logica deve ciononostante essere conservata, poiché ha un interesse filosofico come conoscenza | particolare dell'organizzazione e dell'azione della ragione. Come disciplina chiusa, sussistente per sé, in sé compiuta, completa e assolutamente sicura, essa è legittimata a essere considerata scientificamente di per se stessa e indipendentemente da tutte le altre e anche a essere insegnata nelle università; tuttavia il suo autentico valore essa lo ottiene soltanto in connessione con la filosofia nel suo insieme, con l'esame della conoscenza e, propriamente, della conoscenza razionale o astratta. Conformemente a ciò, la sua esposizione non dovrebbe avere la forma di una scienza diretta cosí nettamente al-

la pratica, né dovrebbe contenere soltanto nude regole per la corretta conversione dei giudizi, dei ragionamenti, e cosí via; essa dovrebbe piuttosto essere diretta a far conoscere l'essenza della ragione e dei concetti e a considerare in modo piú analitico il principio di ragione del conoscere: la logica ne è infatti una pura e semplice parafrasi e vale, piú precisamente, solo nel caso in cui il principio che dà verità ai giudizi non sia empirico o metafisico, bensí logico o metalogico. Accanto al principio di ragione del conoscere debbono perciò essere poste le tre leggi fondamentali del pensiero, o giudizi di verità metalogica, che gli sono cosí affini; da ciò sorge poi l'intera tecnica della ragione. L'essenza del pensare vero e proprio, ossia l'essenza del giudizio e della deduzione, è descrivibile, in conformità allo schema spaziale, con l'unione delle sfere concettuali, nel modo che è stato sopra indicato, e da ciò vanno derivate, per costruzione, tutte le regole del giudizio e della deduzione. L'unico uso pratico che può essere fatto della logica si ha quando, in una discussione, all'avversario si prova non tanto l'effettivo errore delle sue deduzioni, quanto il carattere intenzionalmente ingannevole dei suoi ragionamenti, indicandoli con la loro denominazione tecnica. Nonostante sia stato respinto l'orientamento pratico e nonostante sia stata messa in risalto la connessione della logica con la filosofia nella sua interezza, della quale costituirebbe un capitolo, ciò non significa che la sua conoscenza debba venire limitata piú di quanto già oggi non sia: al giorno d'oggi, infatti, chiunque non voglia continuare a essere inesperto delle questioni fondamentali e chi non voglia essere annoverato nella folla degli ignoranti, prigionieri dell'ottusità, deve aver studiato la filosofia speculativa, tanto piú che questo XIX secolo è un secolo filosofico. Con il che non si vuol dire che | possieda una filosofia, o che la filosofia domini in esso, quanto piuttosto che è maturo per la filosofia e che, proprio perciò, ne ha assolutamente bisogno: questo è un segno di una cultura assai elevata, anzi un punto fermo nella scala del progresso della civiltà[61].

Per quanto piccola possa essere l'utilità pratica della logica, tuttavia non si può negare che sia stata inventata per uno scopo pratico. La sua origine me la spiego nel modo seguente. Quando, con gli Eleati, i Megarici e i Sofisti, il piacere della discussione si fu sviluppato sempre di piú e finí per diventare, a poco a poco, quasi una mania, la confusione in cui cadeva quasi ogni discussione dovette presto rendere evidente la necessità di un procedimento

[61] Su ciò cfr. i capp. 9 e 10 del secondo volume.

metodico e della ricerca di una dialettica scientifica che fungesse da introduzione ad esso. La prima cosa che dovette essere notata fu che entrambe le parti in contrasto nel dibattito dovevano ogni volta essere d'accordo su un qualche principio al quale poter ricondurre i punti che, nel corso della discussione, fossero risultati controversi. L'inizio del procedimento metodico consistette nel dichiarare in modo formale quali fossero tali principî unanimemente condivisi e nel porli al vertice della ricerca. Questi principî, tuttavia, riguardavano all'inizio soltanto la materia della ricerca. Presto si comprese che anche nel modo di ricondursi alla verità da tutti riconosciuta e nel tentativo di derivare da essa le proprie asserzioni, venivano seguite certe forme e certe leggi intorno alle quali non sorgeva mai alcun dissenso, anche in assenza di un accordo precedente, e da questo ci si rese conto che tali forme e tali leggi dovevano costituire il modo di procedere caratteristico della ragione, insito nella sua stessa essenza, ossia l'aspetto formale della ricerca. Ora, sebbene esse non fossero oggetto di dubbio e di dissenso, tuttavia un qualche cervello sistematico fino alla pedanteria giunse a pensare che sarebbe stato piuttosto bello a vedersi e che si sarebbe giunti al compimento della dialettica metodica se anche questo aspetto formale di tutte le discussioni, questo procedimento sempre regolare della ragione stessa, avesse potuto essere espresso allo stesso modo in principî astratti che, proprio come quei principî riguardanti l'aspetto materiale della ricerca e condivisi unanimemente, si ponessero al vertice della ricerca come | solido canone delle discussioni al quale ci si sarebbe dovuti sempre rivolgere e richiamare. Mentre, cosí facendo, si voleva riconoscere in modo consapevole ed esprimere in modo formale come legge quanto sino a quel momento era stato seguito per una sorta di tacito accordo o praticato in modo quasi istintivo, si trovarono a poco a poco espressioni piú o meno perfette per i principî logici, come il principio di contraddizione, il principio di ragione sufficiente, il principio del terzo escluso[62], il *dictum de omni et nullo*[63], nonché

[62] [Ossia i tre principî su cui la tradizione occidentale ha fondato la correttezza logico-razionale del pensiero. In breve, il primo afferma che una determinazione (o una proposizione) è identica a se stessa; il secondo che due determinazioni contraddittorie non possono essere simultaneamente predicate di una stessa determinazione; il terzo che ogni proposizione o è vera, o è falsa, e *tertium non datur*.]

[63] [Ossia il principio su cui si fonda il sillogismo. Aristotele lo enuncia in questo modo: «L'essere una cosa contenuta nella totalità di un'altra e il predicarsi una cosa di tutta l'estensione di un'altra, sono lo stesso. E parliamo di "predicarsi di tutta l'estensione" quando non si possa assumere nulla del soggetto di cui l'altra cosa non sarà predicata. E parimenti è il non

le regole peculiari della sillogistica, come per esempio *ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur*[64], *a rationato ad rationem non valet consequentia*[65], e cosí via. Che di ciò, tuttavia, si venisse a capo solo lentamente e in modo molto faticoso e che prima di Aristotele tutto questo fosse rimasto assai imperfetto, lo vediamo in parte dal modo impacciato e verboso con cui in certi dialoghi platonici vengono portate alla luce le verità logiche, e meglio ancora da quello che ci racconta Sesto Empirico a proposito delle controversie dei Megarici intorno alle piú facili e alle piú semplici leggi della logica e al modo faticoso in cui riuscivano a chiarirle (Sext. Emp. *Adversus Mathematicos*, L. 8, pp. 112 sgg.)[66]. Aristotele raccolse, ordinò, rettificò quanto aveva trovato e lo portò a una perfezione infinitamente piú alta. Se in questo modo si considera come il cammino della cultura greca abbia preparato e prodotto il lavoro di Aristotele, si sarà poco propensi a prestar fede all'indicazione degli scrittori persiani di cui Jones, che però era molto prevenuto nei loro confronti, ci ha messo a conoscenza, ossia che Callistene[67] avrebbe scoperto presso gli Indiani una logica già completa e l'avrebbe inviata a suo zio Aristotele (*Asiatic researches*, vol. IV, p. 163). – Si può comprendere facilmente come, nel triste Medioevo, allo spirito degli Scolastici, che erano avidi di dispute e che, in mancanza di ogni conoscenza reale, si nutrivano solo di formule e di parole, la logica aristotelica dovesse risultare assai gradita: venne afferrata bramosamente persino nella sua mutilazione araba e subito innalzata a punto centrale dell'intero sapere. Da allora la considerazione che se ne aveva declinò; ma, anche cosí, essa ha conservato sino al nostro tempo la reputazione di una scienza indipendente, pratica e di grande utilità: ai nostri giorni persino la filosofia | kantiana, che riceve dalla logica il proprio autentico fondamento, ha ridestato un nuovo interesse nei suoi confronti, un interesse di cui, sotto questo

58

predicarsi di nulla» (ARISTOTELE, *Analitici primi*, I, 1, 24b26-30; trad. it. in *Organon di Aristotele*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 1996, vol. I, p. 253). Il che significa, detto in breve, che il significato (*dictum*) che si predica di tutti (*omni*) gli individui, si predica anche dei singoli, e che ciò che non si predica di nessuno (*nulli*), non si predica nemmeno dei singoli.]

[64] [Da premesse solo particolari o negative non segue nulla.]

[65] [La deduzione dal fondato al fondante non è lecita.]

[66] [Cfr. SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, VIII, 112 sgg., trad. it. di A. Russo, Laterza, Bari 1972.]

[67] [Il filosofo Callistene di Olinto (370-327 a.C.), pronipote di Aristotele e discepolo di Teofrasto. Nel 366 seguí Alessandro Magno nella sua spedizione in Asia, con funzioni di storico di corte e di segretario privato del sovrano (la sua opera maggiore furono appunto le *Gesta di Alessandro*).]

aspetto, ossia come mezzo per la conoscenza dell'essenza della ragione, essa è senz'altro meritevole.

A conclusioni corrette e rigorose si giunge considerando in modo preciso il rapporto tra le sfere concettuali, e solo quando una sfera è contenuta completamente in un'altra e quest'ultima a sua volta è contenuta interamente in una terza, si riconosce che anche la prima è contenuta interamente nella terza; per contro, l'arte della persuasione si basa sul fatto che i rapporti tra le sfere concettuali sono sottoposti a una considerazione solo superficiale e sono determinati in modo unilaterale a seconda delle intenzioni, soprattutto quando la sfera di un concetto preso in esame che si trova solo in parte all'interno di un'altra, ma in parte anche in una sfera del tutto differente, la si presenta come compresa interamente nella prima o interamente nella seconda, in base alle intenzioni dell'oratore. Per esempio, se si parla di passione, la si può sussumere a piacere sotto il concetto della forza piú intensa, dell'impulso piú potente che vi sia al mondo, oppure sotto il concetto dell'irrazionalità, e quest'ultima sotto il concetto dell'impotenza, della debolezza. Si potrebbe continuare in questo modo e utilizzare lo stesso procedimento per ogni concetto al quale il discorso ci conduca. Quasi sempre con la sfera di un concetto se ne intersecano parecchie altre, ciascuna delle quali include una parte dell'area della prima nella propria, ma oltre a ciò abbraccia anche molto altro: ebbene, di queste ultime sfere concettuali si mette in luce soltanto quell'unica sotto la quale si vuole sussumere il primo concetto, lasciando nell'ombra le altre, oppure tenendole nascoste. Su questo stratagemma si basano in effetti tutte le arti della persuasione, tutti i piú sottili sofismi, poiché i sofismi logici, come il *mentiens*[68], il *velatus*, il *cornutus*[69], e cosí via, sono visibilmente troppo grossolani per poter essere realmente impiegati. Poiché

[68] [Il cosiddetto paradosso del mentitore, attribuito al filosofo Eubulide di Mileto (IV secolo a. C.). Lo si può enunciare in questo modo: se affermo di mentire, o dico la verità, o mento; se dico la verità, sto mentendo; se mento, sto dicendo la verità. Il celebre paradosso fu riformulato, tra gli altri, da Aristotele (*Confutazioni sofistiche*, XXV) e da Buridano. Una sua interessante ripresa è nel *Don Chisciotte* di Cervantes. Per la presenza del celebre paradosso nella logica contemporanea cfr. F. RIVETTI BARBÒ, *L'antinomia del mentitore. Da Peirce a Tarski*, Jaca Book, Milano 1986.]

[69] [Anche questi due sofismi vengono attribuiti a Eubulide. Il velato afferma che, se si riconosce una persona solo quando ha il viso non velato, allora quella persona in effetti la si conosce e non la si conosce. Ecco invece la formulazione del *cornutus*, cosí come ci viene tramandata da Diogene Laerzio: «Tu hai ciò che non perdesti; ma tu non perdesti le corna; dunque tu hai le corna» (DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VII, 184; trad. it. di M. Gigante, Tea, Milano 1991, p. 311).]

non mi risulta che sinora l'essenza di ogni arte sofistica e di ogni persuasione sia stata ricondotta a questo fondamento ultimo della sua possibilità e che sia stata provata nella particolare qualità dei concetti, ossia nel modo di conoscere della ragione, per questo, dato che il mio discorso mi ha condotto sino a qui, voglio chiarire la cosa, per quanto essa sia facilmente comprensibile, per mezzo dello schema illustrato nella tavola | seguente, la quale intende mostrare come le sfere concettuali si intreccino in molti modi l'una con l'altra e come perciò sia possibile passare arbitrariamente da ogni concetto a questo oppure a quest'altro. Solo, non vorrei che per mezzo di questa tavola si fosse indotti ad attribuire a questa piccola discussione incidentale un'importanza maggiore di quella che essa può avere per sua natura. Come esempio esplicativo ho utilizzato il concetto del viaggiare. La sua sfera si interseca con l'area di altre quattro, e chi vuole persuadere può passare a suo piacere dall'una all'altra: queste, a loro volta, si intersecano con altre sfere, talune contemporaneamente con due o piú, tra le quali chi vuole persuadere sceglie arbitrariamente la propria strada, sempre come se essa fosse l'unica, e raggiunge infine, a seconda di quello che si era proposto, il bene oppure il male. Si deve solo, passando da una sfera all'altra, procedere sempre dal centro (il concetto fondamentale dato) verso la periferia, non a ritroso. La forma di questo genere di sofistica può essere quella del discorso continuo o anche quella rigorosamente deduttiva, a seconda di ciò che consiglia il lato debole dell'ascoltatore. In fondo, la maggior parte delle argomentazioni scientifiche, e specialmente di quelle filosofiche, non hanno una natura molto diversa: altrimenti come sarebbe possibile che tante cose, in tempi diversi, non solo siano state erroneamente accettate (poiché l'errore in sé ha un'origine differente), ma anche dimostrate e provate, e che tuttavia piú tardi siano state riconosciute come radicalmente false, come per esempio la filosofia leibniziano-wolffiana, l'astronomia tolemaica, la chimica di Stahl, la teoria dei colori newtoniana, eccetera eccetera[70].

§ 10.

Con tutto questo ci avviciniamo sempre di piú alla questione di come sia raggiungibile la certezza, di come debbano essere

[70] Su ciò cfr. il cap. 11 del secondo volume.

fondati i giudizi, in che cosa consistano il sapere e la scienza che noi, accanto al linguaggio e all'agire assennato, celebriamo come il terzo grande privilegio concessoci dalla ragione.

La ragione ha una natura femminile: può dare soltanto dopo aver ricevuto. Di per se stessa non possiede nient'altro se non le forme vuote del suo operare. Cosí non si dà nessun'altra | conoscenza razionale assolutamente pura, al di fuori dei quattro principî ai quali ho attribuito una verità metalogica, e cioè i principî di identità, di contraddizione, del terzo escluso e di ragione sufficiente. Persino il resto della logica, infatti, non è già piú una conoscenza razionale assolutamente pura, poiché presuppone le relazioni e le combinazioni delle sfere concettuali; ma i concetti, in genere, si danno solo in seguito a rappresentazioni intuitive che li abbiano preceduti, la relazione con le quali esaurisce l'intera loro essenza, sí che, di conseguenza, essi le presuppongono già. Poiché, però, questo presupposto non si estende al contenuto determinato dei concetti, ma solo a una loro esistenza generale, la logica può ugualmente, considerata nell'insieme, valere come pura conoscenza razionale. In tutte le altre scienze la ragione riceve il contenuto dalle rappresentazioni intuitive: nella matematica dalle relazioni dello spazio e del tempo, che sono conosciute intuitivamente prima di ogni esperienza; nella scienza naturale pura, ossia in ciò che sappiamo del corso della natura antecedentemente a ogni esperienza, il contenuto della scienza proviene dall'intelletto puro, cioè dalla conoscenza *a priori* della legge di causalità e della sua unione con quelle stesse intuizioni pure dello spazio e del tempo. In tutte le altre scienze tutto ciò che non è preso dai due elementi appena indicati appartiene all'esperienza. Sapere, in generale, significa dominare con la propria mente, cosí da riprodurli secondo la propria volontà, giudizi tali che abbiano il principio sufficiente per la loro conoscenza in qualcosa di esterno, ossia tali che siano veri. Soltanto la conoscenza astratta è dunque un sapere; quest'ultimo è perciò determinato dalla ragione, e degli animali non possiamo dire, a voler essere precisi, che essi conoscono qualcosa, benché possiedano la conoscenza intuitiva e, in virtú di questa, anche la memoria e perciò la fantasia, come, oltre a ciò, provano i loro sogni. Ad essi attribuiamo la coscienza, il cui concetto, di conseguenza, nonostante la parola coscienza [*Bewusstsein*] derivi da sapere [*Wissen*], coincide con quello di rappresentazione in generale, di qualunque specie essa sia. Ancora per questo alle piante attribuiamo sí la vita, ma non la coscienza. – Sapere è dunque la

Bonum
[Bene]
utile
[utile]
ditans
[arricchente]
quaesuosum
[fruttuoso]
negotia promovens
[promuove gli affari]
ad quaelibet idoneum reddens
[rende idoneo a qualsiasi cosa]
vigorans
[rinvigorisce]
salubre
[salutare]
jucundum
[gradevole]
exhilarans
[esilarante]
taedium expellens
[allontana la noia]
Peregrinari
[Viaggiare]
sumtuosum
[costoso]
damnosum
[dannoso]
egestatis causa
[causa di miseria]
Malum
[Male]
Bonum
[Bene]
vana desideria sedans
[placa i desideri vani]
animi tranquillitatem adducens
[favorisce la tranquillità dell'animo]
litterarum amore excitans
[suscita amore per lo studio]
scientiam amplificans
[accresce il sapere]
peritiam augens
[aumenta l'abilità pratica]
Experientiae latissimus campus
[Un ambito di esperienza vastissimo]
deliciarum cognitionem amplificans
[amplifica la cognizione dei piaceri]
desideria multiplicans
[moltiplica i desideri]
cupiditatem incedens
[accende la cupidigia]
animi tranquillitatem disturbans
[turba la tranquillità dell'animo]
Malum
[Male]
Bonum
[Bene]
fiduciam publicam comparans
[procura la fiducia pubblica]
auctoritatem concilians
[conferisce autorevolezza]
honorificum
[onorevole]
pericolosum
[pericoloso]
detrimentosum
[dannoso]
utile
[utile]
ditans
[arricchente]
muneribus publicis idoneum reddens
[rende idonei alle cariche pubbliche]
ad munera publica evehens
[eleva alle cariche pubbliche]
invidiosum
[suscita invidia]
odia suscitans
[odioso]
exitiosum
[esiziale]
Malum
[Male]

coscienza astratta, l'aver fissato in concetti della ragione ciò che è stato conosciuto per una via del tutto diversa.

§ 11. |

Ora, da questo punto di vista, l'autentico contrario del sapere è il sentimento che, a questo punto, dobbiamo prendere in esame. Il concetto designato dalla parola sentimento ha solo un contenuto del tutto negativo, ossia significa che qualcosa, che è presente nella coscienza, non è né concetto, né conoscenza astratta della ragione. Del resto, qualsiasi contenuto può essere posto sotto il concetto di sentimento, la cui sfera, enormemente ampia, comprende le cose piú eterogenee, delle quali non si vede proprio come possano stare insieme fino a quando non si sia riconosciuto che concordano solo per questo aspetto negativo, di non essere concetti astratti. Cosí, nel concetto di sentimento se ne stanno tranquillamente l'uno accanto all'altro gli elementi piú diversi, anzi i piú contrastanti, come per esempio il sentimento religioso, il sentimento del piacere, il sentimento morale, il sentimento corporeo, inteso come tatto, come dolore, come sentimento per i colori, per i suoni e le loro armonie e disarmonie, come il sentimento dell'odio, della ripugnanza, della contentezza di sé, dell'onore, della vergogna, del diritto, dell'ingiustizia, come il sentimento della verità, il sentimento estetico, il sentimento della forza, della debolezza, della salute, dell'amicizia, dell'amore, eccetera eccetera. Tra questi sentimenti non c'è alcuna affinità che non sia quella negativa consistente nel non essere conoscenze astratte della ragione; ciò colpisce ancora di piú quando a quel concetto vengono ricondotte persino la conoscenza intuitiva *a priori* delle relazioni spaziali e l'intera conoscenza dell'intelletto puro, e quando, di ogni conoscenza in genere, di ogni verità di cui si abbia solo una coscienza in primo luogo intuitiva, che non sia ancora stata posta in concetti astratti, si dice che essa si sente. Voglio illustrare la cosa con alcuni esempi tratti da qualche libro recente, poiché costituiscono un documento sorprendente della mia spiegazione. Mi ricordo di aver letto nell'introduzione a una traduzione tedesca di Euclide che ai principianti in geometria bisogna anzitutto lasciar disegnare tutte le figure prima di procedere alle dimostrazioni, affinché essi cosí sentano la verità geometrica già prima che la dimostrazione ne abbia procurato loro la

conoscenza compiuta. – Anche nella *Critica della morale* di Friedrich Schleiermacher[71] si parla di sentimento | logico e matematico (p. 339), nonché di sentimento dell'uguaglianza o diseguaglianza tra due formule (p. 342); inoltre, nella *Storia della filosofia* di Tennemann[72], volume I, p. 361, si legge: «Si sentiva che i sofismi non erano corretti, ma non si riusciva a scoprirne l'errore». – Ora, fino a che questo concetto di sentimento non venga considerato da una prospettiva corretta e non si riconosca che possiede quell'unico carattere negativo, il solo che gli sia essenziale, esso sarà continuamente motivo di fraintendimenti e di controversie, a causa dell'eccessiva ampiezza della sua sfera e del suo contenuto meramente negativo, determinato in modo del tutto unilaterale e molto limitato. Dato che in tedesco abbiamo anche la parola quasi equivalente *Empfindung* [sensazione], sarebbe piú utile riservare quest'ultima ai sentimenti corporei, come a una sottospecie. L'origine di quel concetto di sentimento sproporzionato in confronto a tutti gli altri è tuttavia senza dubbio la seguente. Tutti i concetti – e concetti sono solo quelli che vengono contrassegnati dalle parole – esistono solo per la ragione e provengono da essa: già con i concetti ci si pone dunque da un punto di vista unilaterale. Ma da questo punto di vista ciò che è piú vicino appare chiaro e viene posto come un positivo; ciò che è lontano scorre confusamente e presto viene considerato come meramente negativo; analogamente, ogni nazione chiama straniere tutte le altre, il Greco chiama tutti gli altri barbari, l'Inglese tutto ciò che non è Inghilterra o inglese lo chiama *continent* o *continental*, il credente chiama tutti gli altri eretici o pagani, il nobile chiama tutti gli altri *roturiers*[73], lo studente chiama tutti gli altri filistei[74], e cosí via. La medesima unilateralità – si potrebbe anche dire la medesima rozza ignoranza che nasce dall'orgoglio – fa cadere in errore, per quan-

[71] [Cfr. F. SCHLEIERMACHER, *Kritik der Sittenlehre*, in *Philosophische und vermischte Schriften*, G. Reimer, Berlin 1838; ora in *Werke*, a cura di O. Braun e J. Bauer, Scientia Verlag, Aalen 1967, vol. I, e in *Schriften*, a cura di A. Arndt, Dkv, Frankfurt am Main 1996, p. 213 sgg.]

[72] [W. G. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, J. A. Barth, Leipzig 1761. È il primo volume della monumentale storia della filosofia che Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819), professore a Jena e a Marburgo, pubblicò tra il 1761 e il 1811 (ne esiste una ristampa anastatica in undici volumi: Culture et civilisation, Bruxelles 1969-74). Da essa trasse l'anno seguente un compendio (*Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht* («Lineamenti fondamentali di storia della filosofia per l'insegnamento universitario»), J. A. Barth, Leipzig 1812) che era presente nella biblioteca di Schopenhauer (HN, V, n. 552, p. 177).]

[73] [Plebei.]

[74] [*Philister*, una parola che, nell'antico gergo universitario, indicava quanti non erano studenti o non facevano piú parte di un'associazione studentesca.]

to ciò possa suonare strano, la ragione stessa, ove essa comprenda sotto il solo concetto di sentimento ogni modificazione della coscienza, purché non appartenga immediatamente al proprio modo di rappresentare, purché cioè non sia un concetto astratto. Sino a ora, dato che essa non è diventata consapevole del proprio stesso modo di procedere grazie a una conoscenza profonda di se stessa, ha dovuto scontare tutto ciò con equivoci e traviamenti nel suo proprio dominio, dato che è stata ipotizzata persino una specifica facoltà del sentimento, della quale sono poi state elaborate varie teorie.

63 | § 12.

Sapere, il cui opposto contraddittorio è il concetto di sentimento di cui ho appena parlato, è, come si è detto, ogni conoscenza astratta, ossia ogni conoscenza razionale. Ora però, dato che la ragione offre alla conoscenza sempre soltanto ciò che ha già ricevuto in altro modo, essa in effetti non estende il nostro sapere, ma si limita a conferirgli una forma diversa. Vale a dire che ciò che era stato conosciuto come oggetto d'intuizione, ciò che era stato conosciuto *in concreto*, ce lo fa conoscere come astratto e universale. Si tratta però di qualcosa di infinitamente piú importante di quanto, espresso in questo modo, possa apparire a prima vista. Infatti ogni sicura conservazione, ogni comunicabilità e ogni applicazione sicura e di vasta portata della conoscenza alla pratica dipendono dal suo essere diventata un sapere, una conoscenza astratta. La conoscenza intuitiva vale sempre soltanto per un unico caso, procede solo verso ciò che è prossimo e rimane ferma ad esso, poiché sensibilità e intelletto, in realtà, possono afferrare solo un oggetto per volta. Ogni attività durevole, coerente, pianificata deve perciò muovere da principî, e dunque da un sapere astratto, e deve quindi essere guidata da esso. Cosí, per esempio, la conoscenza che l'intelletto ha della relazione di causa ed effetto è senza dubbio in sé molto piú completa, profonda ed esaustiva rispetto a ciò che di essa può essere pensato *in abstracto*: solo l'intelletto riconosce intuitivamente in maniera immediata e perfetta il modo in cui funzionano una leva, una carrucola, la ruota di un ingranaggio, il modo in cui una volta si sostiene da se stessa, e cosí via. Tuttavia, in ragione della caratteristica della conoscenza intuitiva, cui abbiamo appena fatto cenno, di riferirsi solo alla presenza immediata, il puro intel-

letto non è sufficiente per giungere alla costruzione di macchine e di edifici: qui deve piuttosto subentrare la ragione, la quale deve sostituire alle intuizioni i concetti astratti, da prendere come norma delle azioni in modo che, se essi sono esatti, il nostro agire sia coronato dal successo. Analogamente, nella pura intuizione noi conosciamo perfettamente l'essenza e la regolarità di una parabola, di un'iperbole, di una spirale; ma affinché questa conoscenza possa essere utilizzata in modo sicuro, essa deve prima essersi trasformata in sapere astratto, con il che essa perde certo il proprio carattere intuitivo, ma proprio per questo acquista la sicurezza e la determinatezza del sapere astratto. Cosí ogni | calcolo differenziale in realtà non amplia affatto la nostra conoscenza delle curve, non contenendo nulla di piú di quanto già contenesse la loro semplice intuizione pura; tuttavia modifica la modalità conoscitiva, trasformando la conoscenza intuitiva in conoscenza astratta, il che è di enorme importanza dal punto di vista applicativo. Qui però si presenta nel discorso un'altra peculiarità della nostra facoltà conoscitiva, che non si è sinora potuta osservare bene, in quanto non è stata ancora chiarita perfettamente la differenza tra conoscenza intuitiva e conoscenza astratta. Si tratta di questo, che le relazioni spaziali non possono essere condotte immediatamente e come tali nella conoscenza astratta, cosa che può invece essere fatta solo con le grandezze temporali, ossia con i numeri. Solo i numeri possono venire espressi in concetti astratti che corrispondano loro in modo preciso, non le grandezze spaziali. Il concetto di mille è diverso dal concetto di dieci tanto quanto le due grandezze temporali sono diverse nell'intuizione: noi pensiamo nel mille un determinato multiplo di dieci, nel quale possiamo scomporlo a piacere per l'intuizione nel tempo, il che significa che possiamo contarlo. Ma tra il concetto astratto di un miglio e quello di un piede, senza una rappresentazione intuitiva di entrambi e senza l'aiuto del numero, non c'è proprio nessuna distinzione esatta che corrisponda a quelle grandezze. In entrambe viene pensata in genere solo una grandezza spaziale, e se entrambe debbono venire distinte in modo sufficientemente preciso, o si deve assolutamente ricorrere all'aiuto dell'intuizione spaziale, abbandonando cosí del tutto l'ambito della conoscenza astratta, oppure si deve pensare la differenza in termini numerici. Se dunque si vogliono conoscere in modo astratto le relazioni spaziali, esse debbono prima essere convertite in relazioni temporali, ossia in numeri; solo l'aritmetica, perciò, e non la geometria, è una dottrina universale delle grandezze; la ge-

64

ometria, se vuole poter essere comunicata, avere una determinazione precisa e poter essere applicata alla pratica, deve essere tradotta in aritmetica. È vero che una relazione spaziale, come tale, si lascia pensare anche *in abstracto* (per esempio: «il seno aumenta in relazione all'aumentare dell'angolo»), ma se si deve indicare la quantità di questa relazione, c'è bisogno del numero. Questa necessità che – ove si voglia conseguire una conoscenza astratta (ossia un vero e proprio s a p e r e , non un semplice intuire) delle sue relazioni – lo spazio, con le sue tre dimensioni, debba essere tradotto nel tempo, che ha solo una dimensione, | [65] questa necessità, dicevo, è ciò che rende la matematica cosí difficile. La cosa appare con grande chiarezza se confrontiamo l'intuizione delle curve con il loro calcolo analitico, oppure anche solo le tavole dei logaritmi delle funzioni trigonometriche con l'intuizione delle relazioni variabili tra le parti del triangolo, che vengono espresse per mezzo di quelle tavole. Ciò che qui l'intuizione afferra perfettamente e con estrema precisione con un solo sguardo – vale a dire come il coseno diminuisca all'aumentare del seno, come il coseno di un angolo equivalga al seno dell'altro, la relazione inversa dell'aumentare e del diminuire di entrambi gli angoli, e cosí via – avrebbe bisogno, per poter essere espresso *in abstracto*, di una enorme rete di numeri e di calcoli faticosi: come deve tormentarsi il tempo, si potrebbe dire, con la sua u n i c a dimensione, per esprimere le tre dimensioni dello spazio! Questo però era necessario se, allo scopo di utilizzarle, volevamo possedere le relazioni dello spazio in concetti astratti: esse non potevano passare immediatamente nei concetti, ma solo grazie alla mediazione della quantità puramente temporale, grazie alla mediazione del numero, in quanto solo il numero si connette immediatamente alla conoscenza astratta. È ancora degno di nota che, mentre lo spazio si adatta in modo cosí marcato all'intuizione e, per mezzo delle sue tre dimensioni, permette di cogliere facilmente relazioni anche complesse, esso, al contrario, si sottrae alla conoscenza astratta. Viceversa, il tempo in verità rientra facilmente nei concetti astratti, ma si presta per contro assai poco all'intuizione: la nostra intuizione dei numeri nel loro elemento specifico, il puro tempo, senza l'intervento dello spazio arriva appena al dieci; al di là del dieci noi abbiamo soltanto concetti astratti e non abbiamo piú una conoscenza intuitiva dei numeri; al contrario noi colleghiamo a ogni numero e a tutti i segni algebrici dei concetti astratti determinati in modo preciso.

Per inciso va qui osservato che ci sono delle menti che trovano una

soddisfazione completa soltanto in ciò che possono conoscere intuitivamente. Ciò che esse cercano sono il principio e la conseguenza dell'essere nello spazio esposto intuitivamente; una prova euclidea o una soluzione aritmetica di problemi spaziali non li toccano. Altre menti, al | [66] contrario, esigono i concetti astratti, i soli che possono essere utilizzati nell'applicazione e nella comunicazione: esse hanno pazienza e memoria per i principî astratti, per le formule, per le lunghe concatenazioni argomentative e per i calcoli, i segni dei quali rappresentano le astrazioni piú complicate. Queste ultime cercano la determinatezza, quelle l'intuitività. La differenza dipende dal carattere.

Il maggior pregio del sapere, della conoscenza astratta, consiste nella sua comunicabilità e nella possibilità di essere conservato stabilmente, ed è proprio per questo che ha un valore cosí inestimabile per la pratica. Uno può avere nel puro intelletto una conoscenza intuitiva immediata della relazione causale delle trasformazioni e dei movimenti dei corpi naturali e trovare in essa piena soddisfazione, ma la può comunicare solo dopo averla fissata in concetti. Per la pratica gli è sufficiente anche una semplice conoscenza del primo tipo, ma soltanto fino a che egli si incarichi completamente da solo della sua realizzazione, e purché si tratti di un'azione realizzabile mentre è ancora viva la conoscenza intuitiva; quella conoscenza però non basta piú se costui ha bisogno dell'aiuto di qualcun altro o anche soltanto di una propria azione personale da realizzare in tempi diversi, e perciò di un progetto meditato. Cosí, per esempio, un abile giocatore di biliardo può avere solo nell'intelletto, solo per intuizione immediata, una conoscenza completa delle leggi che regolano gli urti reciproci tra i corpi elastici, e con ciò ritenersi soddisfatto, ma solo uno studioso di meccanica possiede un sapere davvero scientifico di quelle leggi, ossia ha di esse una conoscenza *in abstracto*. Persino per costruire delle macchine basta quella conoscenza intellettuale puramente intuitiva, se l'inventore porta a termine la macchina da solo, come si vede spesso fare da parte di artigiani pieni di talento del tutto digiuni di scienza; per contro, non appena, per realizzare un'operazione meccanica, una macchina, una costruzione, diventano necessarie piú persone e un'attività da svolgere in modo coordinato e in tempi diversi, allora colui che le dirige deve aver disegnato il piano *in abstracto*, ed è solo grazie al concorso della ragione che diventa possibile un'azione coordinata di questo genere. È tuttavia singolare che in quel primo tipo di attività, nel quale qualcuno deve da solo portare a termine qualcosa con un'attività ininterrotta,

67 il sapere, l'utilizzo | della ragione, la riflessione possano essergli persino d'ostacolo, come per esempio nel gioco del biliardo, nella scherma, quando si suona uno strumento, nel canto: qui l'azione deve essere guidata immediatamente dalla conoscenza intuitiva; il passare attraverso la riflessione la rende malsicura, dato che frammenta l'attenzione e confonde la persona. Per questo i selvaggi e gli uomini rozzi, che hanno scarsa dimestichezza con il pensare, eseguono diversi esercizi fisici, lottano con le fiere, tirano con l'arco, e cosí via, con una sicurezza e una rapidità che il riflessivo uomo europeo non raggiungerà mai, proprio perché la sua riflessività lo rende indeciso e lo fa esitare: egli cerca infatti, per esempio, di trovare il punto giusto, o il momento buono, il giusto mezzo tra due estremi entrambi falsi; l'uomo primitivo, invece, li coglie immediatamente, senza bisogno di riflettere per non andare fuori strada. Cosí non mi è d'aiuto saper indicare *in abstracto* i gradi e i minuti dell'angolo con cui debbo appoggiare il rasoio, se io non lo so cogliere in modo intuitivo, ossia se non ce l'ho in mano. Allo stesso modo l'impiego della ragione disturba anche nella comprensione della fisionomia: anch'essa deve verificarsi in modo immediato per mezzo dell'intelletto: l'espressione, il significato dei lineamenti, come si dice, si lasciano solo sentire, ossia, appunto, non rientrano nell'ambito dei concetti astratti. Ognuno ha la sua immediata fisiognomica e patognomica[75] intuitiva, e tuttavia l'uno riconosce con maggiore chiarezza dell'altro quella *signatura rerum*[76]. Tuttavia una fisiognomica *in abstracto*, che possa essere insegnata e appresa, non la si può costruire, poiché le sfumature qui sono cosí sottili che il concetto non può scendere fino ad esse; il sapere astratto, quindi, sta rispetto ad esse come un'immagine musiva di fronte a una di van der Werft[77] o di Denner[78]: come, per quanto fine possa essere il mosaico, i contorni delle pietre restano comunque visibili e perciò non è possibile alcun passaggio continuo da una tinta all'altra, cosí anche i concetti, con la loro rigidità e il loro contorno marcato, per quanto sottilmente si possano scomporre determinandoli in modo piú particolareggiato,

[75] [La patognomica è l'arte di interpretare le emozioni a partire dall'aspetto corporeo, mentre la fisiognomica si propone, a partire da esso, di descrivere il carattere degli esseri umani.]

[76] [*De signatura rerum* è il titolo di un'opera di Jacob Böhme pubblicata nel 1662. Se ne veda l'edizione pubblicata da Frommans e Holzboog nel sesto volume delle *Sämtliche Schriften* del Böhme (Stuttgart 1957).]

[77] [Il pittore fiammingo Adriaen van der Werft (1659-1722).]

[78] [Il pittore e miniaturista tedesco Balthasar Denner (1685-1749).]

non sono mai in grado di raggiungere le sottili modificazioni della percezione intuitiva, che sono proprio quelle che, per la fisiognomica che ho preso per esempio, risultano importanti[79].

| Questa stessa caratteristica dei concetti, che li rende simili alle pietre delle immagini musive e in forza della quale l'intuizione rimane sempre il loro asintoto, è anche la ragione per cui per mezzo dei concetti nell'arte non si produce nulla di buono. Il cantante o il virtuoso che si volessero esibire seguendo la riflessione sarebbero dei suicidi. La stessa cosa vale per il compositore, per il pittore, persino per il poeta: il concetto, nell'arte, resta sempre sterile e può soltanto guidare la tecnica: il suo campo è la scienza. Nel terzo libro esamineremo piú da vicino perché ogni arte autentica derivi sempre dalla conoscenza intuitiva e mai dal concetto. – Persino riguardo al comportamento, riguardo alla convenienza nelle relazioni personali, il concetto ha un'utilità solo negativa, serve a trattenere le esplosioni grossolane dell'egoismo e della bestialità, allo stesso modo in cui la cortesia è un suo frutto lodevole; ma ciò che attira, ciò che è grazioso, ciò che in un comportamento ci cattura, ciò che è amorevole e cordiale, non può provenire dal concetto; in caso contrario 68

se ne sente sí l'intenzione e si rimane tuttavia sconcertati[80].

Ogni finzione è opera della riflessione: tuttavia la finzione non può essere mantenuta a lungo e di continuo: *nemo potest personam diu ferre fictam*, dice Seneca nel *De clementia*[81]; per lo piú, inoltre, essa viene riconosciuta e il suo effetto viene meno. Nella vitalità piú intensa, dove c'è bisogno di decisioni rapide, di un'azione disinvolta, di un intervento veloce e sicuro, lí la ragione è certamente necessaria, ma può rovinare tutto se prende il sopravvento e osta-

[79] Sono quindi del parere che la fisiognomica non possa procedere con sicurezza se non enunciando alcune regole del tutto generali, come per esempio le seguenti: nella fronte e negli occhi si legge l'intelligenza, nella bocca e nella metà inferiore del viso il carattere etico e le manifestazioni della volontà; la fronte e l'occhio si spiegano reciprocamente: ciascuno dei due, quando l'altro non è visibile, è comprensibile solamente a metà; il genio non c'è mai senza una fronte alta, ampia, ben curvata, anche se queste caratteristiche possono esserci spesso senza che ci sia il genio; da un aspetto arguto si può concludere a favore della presenza dell'intelligenza in modo tanto piú sicuro quanto piú brutto è il volto, e da un aspetto stupido si può concludere per la stupidità con tanta maggior sicurezza quanto piú il volto è bello; infatti la bellezza, nella misura in cui corrisponde al tipo di umanità, porta già in sé e per sé l'espressione della lucidità intellettuale, mentre con la bruttezza accade il contrario; e cosí via.

[80] [J. W. GOETHE, *Torquato Tasso*, II, 1, v. 969; trad. it. in *Teatro*, a cura di G. V. Amoretti, Utet, Torino 1967, p. 278.]

[81] [«Nessuno può indossare a lungo una maschera» (SENECA, *De clementia*, *Proemio*, 1, 6; trad. it. in ID., *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia* cit., p. 308).]

cola la trovata intuitiva, immediata, puramente intellettuale, impedendo insieme la scelta della via giusta e causando indecisione.

69 | Infine, anche virtú e santità non provengono dalla riflessione, bensí dall'intima profondità del volere e dalla sua relazione con il conoscere. L'esame di questo punto compete a tutt'altro luogo di questo scritto: qui voglio soltanto osservare che i dogmi che si riferiscono all'etica possono essere i medesimi nella ragione di intere nazioni, e tuttavia l'agire di ciascun individuo può essere diverso, e viceversa: l'agire obbedisce, come si suol dire, ai *sentimenti*, e dunque non solo ai concetti, soprattutto quando hanno un contenuto etico. I dogmi tengono occupata la ragione oziosa: l'azione segue alla fine il suo cammino indipendentemente da essi, per lo piú non secondo massime astratte, ma secondo massime tacite, la cui espressione è costituita appunto dall'uomo stesso nella sua integralità. Perciò, per quanto diversi siano i dogmi religiosi dei popoli, tuttavia per tutti l'azione buona si accompagna a una soddisfazione indicibile, quella cattiva a un orrore infinito: non c'è derisione che possa far vacillare la prima, non c'è assoluzione del padre confessore che liberi dal secondo. Con questo, tuttavia, non si deve negare che l'utilizzo della ragione non sia necessario per una condotta virtuosa: solo che non ne è la fonte; la sua, piuttosto, è una funzione subordinata, vale a dire che consiste nella conferma delle decisioni già prese e nel mantenimento delle massime, allo scopo di resistere alle debolezze momentanee e di essere coerenti nelle azioni. Il medesimo ruolo, infine, essa lo svolge anche nell'arte, nella quale, pur non esercitando il potere principale, sostiene l'esecuzione, perché il genio non è a disposizione in ogni momento, ma l'opera deve lo stesso essere compiuta in ogni sua parte e costituire un tutto[82].

§ 13.

Tutte queste osservazioni relative sia ai vantaggi che agli svantaggi dell'uso della ragione devono servire a chiarire che, anche se il sapere astratto è il riflesso della rappresentazione intuitiva e si fonda su di essa, non è però in alcun modo cosí congruente ad essa da poterne prendere il posto | in ogni occasione; anzi, non le corrisponde mai in modo perfetto. Perciò, come abbiamo visto, è sí vero che molte delle azioni umane vengono condotte a termine

[82] Su questo cfr. il cap. 7 del secondo volume.

solo grazie all'aiuto della ragione e dell'agire riflessivo, ma ce ne sono comunque alcune che riescono meglio senza il suo impiego. – Proprio quella incongruenza della conoscenza intuitiva e della conoscenza astratta, in forza della quale questa si avvicina a quella sempre e soltanto come il lavoro musivo si avvicina alla pittura, è ora anche il fondamento di un fenomeno assai curioso che, proprio come la ragione, appartiene esclusivamente alla natura umana, e del quale sinora sono state tentate sempre nuove spiegazioni, che si sono però rivelate tutte insufficienti: mi riferisco al *riso*. Non possiamo a questo punto, a motivo di questa sua origine, esimerci dal prenderlo in esame, anche se ciò rallenterà ancora una volta il nostro cammino. Il *riso* sorge sempre da nient'altro che dalla percezione improvvisa di un'incongruenza tra un concetto e gli oggetti reali che, grazie ad esso, venivano pensati in una relazione qualsiasi, e non è appunto altro che l'espressione di questa incongruenza. Essa spesso spunta fuori perché due o piú oggetti reali vengono pensati tramite *un unico* concetto, la cui identità viene trasferita ad essi; solo che poi la loro completa diversità nel resto rende evidente che il concetto si adattava ad essi solo parzialmente. Allo stesso modo, tuttavia, può esistere un singolo oggetto reale la cui incongruenza con il concetto, al quale era stato da un certo punto di vista sussunto con ragione, diventa all'improvviso sensibile. Ora, quanto piú giusta è, da una parte, la sussunzione di tali realtà sotto il concetto, e quanto piú ampia e stridente è, dall'altra parte, la loro inadeguatezza, tanto piú forte è l'effetto del ridicolo che scaturisce da tale contrasto. Il riso sorge dunque sempre a motivo di una sussunzione paradossale e perciò inattesa, non importa se espressa con le parole o con i fatti. È questa, detta in breve, la spiegazione corretta del ridicolo.

Non mi soffermerò qui a raccontare aneddoti esemplificativi che illustrino la mia spiegazione, dato che essa è cosí semplice e comprensibile che non ne ha affatto bisogno: come prova va ugualmente bene qualsiasi caso di ridicolo che venga in mente al lettore. La nostra spiegazione riceve però una conferma e viene a un tempo illustrata dall'esame | dei due generi in cui il ridicolo si suddivide, e che risultano proprio dalla nostra spiegazione. Infatti, o sono in precedenza presenti nella conoscenza due o piú oggetti reali molto diversi[83], due o piú rappresentazioni intuitive, che vengono arbitrariamente identificati nell'unità di un solo concetto

[83] [Non «meno diversi», come si legge in *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 104.]

che li comprenda entrambi: questo tipo di ridicolo si chiama spirito [*Witz*]. Oppure, al contrario, il concetto è presente nella conoscenza sin dall'inizio, ed è da esso che si prendono le mosse per giungere alla realtà e all'operare in essa, all'agire su di essa: in questo caso ci sono oggetti, per il resto radicalmente diversi, ma tutti pensati in quell'unico concetto, che vengono considerati e trattati nello stesso modo, sino a quando la loro grande diversità residua spunta fuori con sorpresa e stupore da parte di chi agisce: questo tipo di ridicolo lo si dice buffo. Di conseguenza, sempre ciò che suscita il riso o è una battuta spiritosa o è un'azione buffa, a seconda che si vada dalla discrepanza degli oggetti all'identità del concetto, o viceversa: il primo caso è sempre volontario, il secondo sempre involontario e imposto dall'esterno. Ora, invertire all'apparenza questi punti di partenza per mascherare lo spirito con il buffo, è l'arte del buffone di corte e del pagliaccio che, del tutto consapevole della diversità degli oggetti, li riunisce, celando la propria astuzia, sotto un unico concetto, muovendo dal quale poi ricava dalla scoperta della diversità degli oggetti quella stessa sorpresa che egli stesso aveva predisposto. – Risulta da questa breve ma sufficiente teoria del ridicolo che, lasciando da parte l'ultimo caso, quello del burlone, lo spirito deve manifestarsi sempre in parole, il buffo invece per lo piú nei fatti, benché si mostri anche nelle parole quando non fa che esprimere il suo progetto invece di realizzarlo, o anche quando si esprime in semplici giudizi e in semplici opinioni.

Al buffo appartiene anche la pedanteria. Essa sorge dal fatto che si ha poca fiducia nel proprio intelletto e che perciò non lo si vuole lasciar libero di riconoscere immediatamente in ogni singolo caso la strada giusta, ponendolo di conseguenza in tutto e per tutto sotto la tutela della ragione e servendosi di essa in ogni occasione; vale a dire che si vuole partire sempre da concetti universali, da regole, da massime, e ci si vuole attenere scrupolosamente ad esse nella vita, nell'arte, e persino nella buona condotta morale. Di qui l'attaccamento, tipico della | pedanteria, alla forma, alla maniera, all'espressione, alla parola, che in essa hanno preso il posto dell'essenza della cosa. Qui si vede subito l'incongruenza tra concetto e realtà, si vede come quello non scenda mai sino al particolare e come la sua universalità e la sua rigida determinatezza non possano mai adattarsi alle sottili sfumature e alle svariate modificazioni della realtà. Il pedante, perciò, con le sue massime generali, è sempre inadeguato alla vita, si mostra imprudente, scontato, inutile; nell'arte, per la quale il concetto è sterile, produce opere

esanimi, rigide, prive di originalità. Persino dal punto di vista etico il proposito di agire in modo giusto e nobile non può sempre essere messo in atto secondo massime astratte, poiché in molti casi la natura infinitamente sottile e sfumata delle circostanze rende necessario che la scelta corretta sia determinata in modo immediato dal carattere dell'individuo, mentre l'impiego di massime puramente astratte in parte dà risultati sbagliati, poiché si adatta ad esse solo parzialmente, in parte non è realizzabile, quando esse sono estranee al carattere individuale di chi agisce, il quale non può rinnegare completamente se stesso, dal che seguono poi una serie di incongruenze. Non possiamo assolvere completamente Kant dall'accusa di aver determinato una certa pedanteria morale, in quanto ha posto come condizione del valore morale di un'azione che essa venga compiuta secondo massime astratte puramente razionali, senza alcuna inclinazione o eccitazione momentanea; la stessa accusa costituisce anche il senso dell'epigramma schilleriano intitolato *Gewissensskrupel*[84]. – Quando, in modo particolare nelle faccende politiche, si parla di dottrinari, di teorici, di eruditi, e cosí via, si intendono i pedanti, ossia la gente che conosce bene le cose *in abstracto*, ma non *in concreto*. L'astrazione consiste nel cancellare dal pensiero le determinazioni particolari: ma sono appunto queste ad avere, nella pratica, un'importanza grandissima.

Per completare la teoria è da menzionare ancora un altro falso tipo di spirito, il giuoco di parole, il *calembour*, il *pun*, al quale può essere ricondotto anche il doppio senso, l'*équivoque*, che viene utilizzato soprattutto nelle oscenità. Come lo spirito costringe due oggetti reali molto diversi sotto un medesimo concetto, cosí il giuoco di parole conduce, approfittando del caso, due concetti diversi sotto un'unica parola: si presenta di nuovo lo stesso | contrasto, ma molto piú fiacco e superficiale, poiché esso sorge non dall'essenza delle cose, bensí dalla casualità della denominazione. Nello spirito abbiamo l'identità nel concetto e la differenza nella realtà; nel giuoco di parole, invece, abbiamo la differenza nei concetti e l'identità nella realtà, se consideriamo come reale il suono della parola. Sarebbe un paragone un po'troppo ricercato dire che il giuoco di parole sta allo spirito come l'iperbole del cono superiore rovesciato sta a quella del

[84] [F. SCHILLER, *Gewissensskrupel* («Scrupolo di coscienza»), in *Xenien*, in «Musenalmanach», 1797, n. 388: «Gerne dien'ich den Freunden, doch thu'ich es leider mit Neigung, | Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin» (ossia: «Di buon grado faccio del bene agli amici, solo che purtroppo lo faccio con inclinazione, | ed ecco che spesso mi affliggo perché non sono virtuoso»). ora in *Werke und Briefe*, a cura di G. Kurscheidt, Dkv, Frankfurt am Main 1992, p. 277.]

cono inferiore. Il fraintendimento della parola, o il *qui pro quo*, è il *calembour* involontario, e sta a questo esattamente come il buffo sta allo spirito; perciò anche un uomo duro d'orecchio può, come il buffone, dar materia al riso, e i cattivi commediografi, per suscitare il riso, si servono del primo al posto del secondo.

Ho considerato qui il riso solo dal punto di vista psichico; per quanto riguarda quello fisico rinvio a quanto se ne dice nei *Parerga*, vol. II, cap. VI, § 96, p. 134 della prima edizione[85].

§ 14.

Dopo tutte queste svariate considerazioni, per mezzo delle quali speriamo di aver messo pienamente in luce la differenza e la relazione tra il modo di conoscere della ragione, il sapere, il concetto da un lato, e la conoscenza immediata nella pura intuizione sensibile, matematica e la comprensione tramite l'intelletto dall'altro; e dopo gli episodici chiarimenti intorno al sentimento e al riso, ai quali siamo stati guidati quasi inevitabilmente dall'esame di quella strana relazione tra i nostri modi di conoscenza, torno adesso a prendere in esame la scienza, intesa come ciò che, accanto al linguaggio e all'azione riflessa, è il terzo privilegio che la ragione ha concesso all'uomo. La trattazione generale della scienza, alla quale qui siamo tenuti, riguarderà da una parte la sua forma, da un'altra il fondamento dei suoi giudizi, e infine anche il suo contenuto.

74 | Abbiamo visto che, eccezion fatta per il fondamento della logica pura, non c'è sapere che trovi la propria origine nella ragione come tale: il sapere si ottiene per altra via sotto forma di conoscenza intuitiva, è stato deposto in essa, passando cosí in un genere del tutto diverso di conoscenza, ossia nella conoscenza astratta. Ogni sapere, ossia ogni conoscenza elevata *in abstracto* alla coscienza, sta alla scienza vera e propria come un frammento sta all'intero. Ogni uomo ha raggiunto, attraverso l'esperienza, attraverso l'esame dei singoli casi che si presentano, un sapere relativo a diverse cose: tuttavia soltanto chi si assume il compito di conseguire una completa conoscenza *in abstracto* intorno a un unico tipo di oggetti tende alla scienza. È solo per mezzo del concetto che egli può selezionare quel determinato tipo; è per questo che alla sommità di ciascuna scienza si trova un concetto per mezzo del quale

[85] Si veda il cap. 8 del secondo volume.[ZA, IX, p. 184; *Parerga II*, p. 221.]

viene pensata una parte della totalità delle cose, ed è di tale parte che la scienza promette una compiuta conoscenza *in abstracto*: per esempio il concetto delle relazioni spaziali, o dell'azione reciproca dei corpi inorganici, o della natura delle piante, degli animali, o delle modificazioni successive della superficie del globo terrestre, o delle modificazioni del genere umano nel suo complesso, o della costruzione di una lingua, e cosí via. Se la scienza volesse raggiungere grazie a ciò la conoscenza dei suoi oggetti, studiando a una a una tutte le cose pensate per mezzo del concetto, sino a giungere a poco a poco alla conoscenza della totalità, da un lato nessuna memoria umana sarebbe sufficiente, dall'altro non si potrebbe raggiungere alcuna certezza della loro completezza. Perciò la scienza utilizza la proprietà sopra illustrata delle sfere concettuali di includersi l'una nell'altra, e si rivolge principalmente alle sfere piú ampie tra quelle incluse nel concetto del suo oggetto: mentre ne determina le relazioni reciproche, determina contemporaneamente anche tutto ciò che in generale viene pensato in esse e può, mediante la selezione di sfere concettuali sempre piú ristrette, determinarlo con sempre maggiore precisione. In questo modo diventa possibile che una scienza abbracci interamente il proprio oggetto. Questa via, che conduce alla conoscenza, vale a dire la via che va dall'universale al particolare, distingue la scienza dal sapere comune: per questo la forma sistematica è un tratto essenziale e caratteristico della scienza. L'unione delle sfere | concettuali piú generali di ogni scienza, ossia la conoscenza dei suoi principî piú alti, è condizione indispensabile perché essa possa essere appresa; quanto si debba procedere da questi a principî piú determinati è affidato alla libera scelta, e non aumenta la profondità della conoscenza, ma solo l'estensione dell'erudizione. – Il numero dei principî superiori, ai quali tutti gli altri sono subordinati, è molto diverso nelle diverse scienze, cosí che in alcune si ha maggiore subordinazione, in altre maggiore coordinazione; da questo punto di vista le prime fanno maggiormente ricorso alla capacità di giudicare, queste ultime alla memoria. Era già noto agli Scolastici[86] che, poiché il sillogismo richiede due premesse, nessuna scienza può prendere 75

[86] SUÁREZ, *Disput. metaphysicae*, disp. III, sect. 3, tit. 3. [L'opera – *Metaphysicorum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur et quaestiones duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*, Tomi duo, cum quinque indicibus, Moguntiae 1600 – era presente nella biblioteca di Schopenhauer (HN, V, n. 549, p. 176) . Se ne veda la trad. it., con testo originale a fronte, curata da F. Esposito, *Disputazioni metafisiche*, Bompiani, Milano 2007.]

le mosse da un unico principio primo non ulteriormente deducibile, ma deve averne di piú, almeno due. Le scienze propriamente classificatorie (la zoologia, la botanica, e anche la fisica e la chimica), in quanto riconducono tutte le azioni inorganiche a poche forze fondamentali, hanno il massimo di subordinazione; la storia, viceversa, non ne ha affatto, dato che in essa l'universale consiste solo nella visione d'insieme delle epoche principali, da cui tuttavia gli avvenimenti determinati non si lasciano derivare e alle quali sono subordinati solo per il tempo, mentre per il concetto sono ad esse coordinati: quindi la storia, a rigor di termini, è sí un sapere, ma non una scienza. Nella matematica, secondo il modo di procedere euclideo, gli assiomi sono i soli principî primi indimostrabili e ad essi sono strettamente subordinate tutte le dimostrazioni; questo modo di procedere, tuttavia, non le è essenziale, e di fatto ogni teorema fa scaturire daccapo una nuova costruzione spaziale che, in sé, è indipendente dalle precedenti e può perciò anche essere conosciuta in modo del tutto indipendente da esse, in se stessa, nella pura intuizione dello spazio, nella quale anche la piú ingarbugliata delle costruzioni è in realtà immediatamente evidente tanto quanto un assioma; su questo, comunque, ci soffermeremo piú avanti. Nel frattempo ogni principio della matematica resta pur sempre una verità universale, una verità che vale per innumerevoli casi particolari, alla quale è essenziale anche un passaggio graduale dai principî semplici a quelli piú complessi, che debbono essere ricondotti a quelli: la matematica, perciò, è, da ogni punto di vista, una scienza. – La | perfezione di una scienza come tale, ossia considerata secondo la sua forma, consiste nel fatto di possedere nei principî il massimo di subordinazione e il minimo di coordinazione possibili. Il talento scientifico in generale consiste perciò nella capacità di subordinare le sfere concettuali secondo le loro diverse determinazioni, in modo che, come Platone raccomandava ripetutamente, a costituire la scienza non sia solo un elemento universale che abbia immediatamente al di sotto di sé una sterminata varietà di casi giustapposti, ma che invece la conoscenza proceda in modo graduale scendendo dal piú universale al particolare, attraverso concetti intermedi e suddivisioni realizzate secondo determinazioni sempre piú specifiche. Nel linguaggio di Kant questo si chiama soddisfare in egual misura la legge di omogeneità e quella di specificazione. Ma poiché è proprio questo a costituire l'autentica perfezione scientifica, ne risulta che lo scopo che la scienza si propone di raggiungere non è una maggiore certezza,

76

dato che questa può possederla altrettanto bene anche la piú limitata conoscenza singolare, ma piuttosto una facilitazione del sapere, ottenuta grazie alla forma di quest'ultimo, e, in forza di questo, la possibilità di ottenere un sapere compiuto. È perciò opinione diffusa, ma errata, che la scientificità della conoscenza consista in una certezza maggiore, ed è ugualmente falsa l'affermazione che ne consegue, che solo la matematica e la logica sarebbero scienze in senso proprio, poiché soltanto in esse, a motivo del loro carattere completamente aprioristico, sarebbe presente una conoscenza incontrovertibile. Quest'ultimo pregio non può esser loro contestato: solo che questo non dà ad esse alcun diritto particolare nei confronti della scientificità, dato che non consiste nella sicurezza, bensí nella forma sistematica della conoscenza fondata sulla discesa graduale dall'universale al particolare. – Questo cammino della conoscenza caratteristico delle scienze, che va dall'universale al particolare, implica che in esse molto si fondi sulla deduzione da principî precedenti, quindi su dimostrazioni, il che ha determinato l'antico errore consistente nel ritenere che solo ciò che è stato dimostrato sia completamente vero e che ogni verità abbia bisogno di una dimostrazione. È vero piuttosto il contrario, ossia che ogni dimostrazione ha bisogno di una verità indimostrata che da ultimo la sostenga, o che comunque sostenga le dimostrazioni su cui essa si fonda: di conseguenza una verità che abbia un fondamento immediato è preferibile a una verità che si fondi su di una | dimostrazione, allo stesso modo che l'acqua di fonte è preferibile a quella dell'acquedotto. L'intuizione, sia essa pura, *a priori*, come nella matematica, sia essa empirica, *a posteriori*, come quella da cui derivano tutte le altre scienze, è la fonte di ogni verità e il fondamento di ogni scienza (fa eccezione solo la logica, la quale si fonda sulla conoscenza non intuitiva, e tuttavia immediata, che la ragione ha delle proprie leggi). Non i giudizi dimostrati, né le loro dimostrazioni, bensí quei giudizi che sono prodotti in modo immediato dall'intuizione e fondati, anziché su una qualsiasi dimostrazione, su di essa, sono nella scienza ciò che è il sole per la terra: da essi infatti proviene ogni luce che illumina gli altri corpi rendendoli a loro volta luminosi. Fondare in modo immediato la verità di questi primi giudizi sull'intuizione, trar fuori dall'enorme massa delle cose reali tali cardini della scienza, è questa l'opera della capacità di giudizio[87], la quale consiste nella facoltà di trasferire

77

[87] [*Urtheilskraft*. È bene ricordare che *Kritik der Urtheilskraft* (ossia *Critica della capacità*

con esattezza e con precisione nella coscienza astratta ciò che è conosciuto intuitivamente, ed è perciò l'intermediaria fra intelletto e ragione. Solo la presenza di una forza eccezionale e superiore al normale in un individuo può far avanzare effettivamente le scienze; dedurre principî da principî, dimostrare, trarre conclusioni, questo invece lo può fare chiunque, purché sia in possesso di una ragione sana. Al contrario, porre e fissare per la riflessione la conoscenza intuitiva in concetti adeguati, cosí che da una parte ciò che molti oggetti reali hanno in comune venga pensato per mezzo di u n u n i c o concetto, e che dall'altra i loro caratteri differenti vengano pensati per mezzo di molti concetti, in modo quindi che ciò che è differente, malgrado una parziale concordanza, sia comunque riconosciuto e pensato come differente, e al contrario l'identico, nonostante una parziale differenza, sia comunque riconosciuto e pensato come identico in conformità allo scopo e al punto di vista che sussiste di volta in volta: tutto questo costituisce la c a p a c i t à d i g i u d i z i o . La mancanza di essa è s t o l t e z z a . Lo stolto fraintende ora la parziale o relativa differenza di ciò che da un certo punto di vista è identico, ora l'identità di ciò che da un punto di vista relativo o parziale è diverso. Tra l'altro a questa spiegazione della capacità di giudizio può essere applicata la suddivisione kantiana del giudizio in riflettente e sussumente[88], a seconda che esso passi dagli oggetti intuitivi al concetto, o da questo a quelli, fungendo in entrambi i casi | da mediatore fra la conoscenza intuitiva dell'intelletto e quella riflessiva della ragione. – Non si può dare alcuna verità che sia ricavabile incondizionatamente solo per mezzo di sillogismi; la necessità di fondarla puramente sui sillogismi è invece sempre solo relativa, anzi, soggettiva. Dato che tutte le dimostrazioni sono sillogismi, per avere una nuova verità non si deve cercare in primo luogo una dimostrazione, bensí l'evidenza immediata, e solo per il tempo in cui essa viene a mancare, costruire temporaneamente una dimostrazione. Nessuna scienza può essere dimostrata completamente, cosí come un edificio non può stare nell'aria: tutte le sue dimostrazioni debbono ricondurre a qualcosa di intuitivo, e perciò di non piú dimostrabile:

78

di giudizio; o, come piú spesso si traduce, *Critica del giudizio*) è il titolo assegnato da Kant alla terza delle sue opere maggiori.]

[88] [Kant distingue per lo piú tra giudizio riflettente, inteso come «facoltà di riflettere secondo un principio certo su una rappresentazione data, in vista d'un concetto reso in tal modo possibile», e giudizio determinante, inteso come«facoltà di determinare un concetto fondamentale mediante una rappresentazione empirica data» (*Critica del giudizio*, p. 104).]

l'intero mondo della riflessione, infatti, si appoggia e si radica nel mondo dell'intuizione. Ogni e v i d e n z a ultima, cioè originaria, è un'evidenza i n t u i t i v a , come mostra la parola stessa[89]. Perciò essa può essere o empirica, oppure fondata sull'intuizione *a priori* delle condizioni dell'esperienza possibile: in entrambi i casi essa produce perciò una conoscenza solo immanente, non trascendente. Ogni concetto trova la propria validità e la propria esistenza solo nella relazione, peraltro assai mediata, con una rappresentazione intuitiva: ciò che vale per i concetti, vale anche per i giudizi (che da concetti sono composti) e per tutte le scienze. Perciò dev'essere in qualche modo possibile conoscere immediatamente, anche senza dimostrazioni e sillogismi, ogni verità che sia stata scoperta per mezzo di sillogismi e comunicata per mezzo di dimostrazioni. Ciò è senza dubbio difficilissimo nel caso di molti complicati principî matematici, ai quali giungiamo solo attraverso catene di sillogismi, per esempio nel caso del calcolo di corde e tangenti per tutti gli archi, che si ricava per mezzo di sillogismi dal teorema di Pitagora; solo che anche una verità di questo genere non può basarsi essenzialmente e unicamente su principî astratti, e anche le relazioni spaziali che stanno a fondamento di essa devono poter essere fatte emergere *a priori*, cosí che la loro enunciazione astratta possa essere fondata immediatamente. Della dimostrazione in matematica, comunque, tratteremo subito ampiamente.

Si parla spesso in tono elevato di scienze che si basano totalmente su sillogismi validi, fondati su premesse sicure, e che perciò sarebbero inevitabilmente vere. Solo che per mezzo di una catena puramente logica di deduzioni, ammesso pure che le premesse siano | vere, non si otterrà mai nulla piú che un chiarimento e un'esposizione di ciò che è già del tutto presente nelle premesse: si tratta solo di esporre *explicite* ciò che già si era saputo *implicite* dalle premesse. Quando si parla di queste famose scienze si pensa in modo particolare alle matematiche, e soprattutto all'astronomia. La sicurezza di quest'ultima deriva tuttavia dal fatto che essa ha come fondamento l'intuizione *a priori*, e quindi infallibile, dello spazio, e che tutte le relazioni spaziali seguono l'una dall'altra con una necessità (ragione dell'essere) che produce certezza *a priori*, e si lasciano perciò derivare l'una dall'altra con sicurezza. A queste determinazioni matematiche si aggiunge qui solo ancora

79

[89] [Schopenhauer scrive: «Alle letzte, d.h. Ursprüngliche Evidenz is eine anschauliche». *Anschaulich* ha il valore di «chiaro, evidente, perspicuo»; di qui il riferimento alla parola stessa.]

un'unica forza naturale, la gravità, che opera in modo puntuale nelle relazioni delle masse e del quadrato delle distanze, e infine il principio di inerzia, che è certo *a priori*, poiché deriva dalla causalità, unitamente al dato empirico del movimento impresso una volta per tutte a ciascuna di quelle masse. Questo è tutto il materiale dell'astronomia il quale, tanto per la sua semplicità quanto per la sua sicurezza, conduce a risultati solidi e, in virtú della grandezza e dell'importanza degli oggetti, di grande interesse. Per esempio, se io conosco la massa di un pianeta e la distanza che lo separa dal suo satellite, posso ricavare con sicurezza il suo periodo di rivoluzione per mezzo della seconda legge di Keplero; ma il principio di questa legge è che, data una certa distanza, soltanto una certa velocità lega insieme il satellite al pianeta e gli impedisce di precipitare su di esso. – Dunque solo con questo fondamento geometrico, ossia in virtú di una intuizione *a priori*, e oltre a ciò con l'applicazione di una legge naturale, si può andare lontano con le deduzioni, poiché esse qui altro non sono che semplici ponti tra una conoscenza intuitiva e l'altra; non altrettanto però si può fare con semplici e pure deduzioni che seguano esclusivamente la via della logica. – L'origine delle prime verità fondamentali dell'astronomia è però propriamente l'induzione, ossia la riunione di ciò che è dato in numerose intuizioni in un giudizio esatto e fondato immediatamente; su di esso vengono poi costruite delle ipotesi, la conferma delle quali a opera dell'esperienza, che è una sorta di induzione pressoché compiuta, fornisce la dimostrazione per quel primo giudizio. Per esempio, il moto apparente dei pianeti viene | conosciuto empiricamente; dopo molte false ipotesi sulla relazione spaziale di tale moto (l'orbita dei pianeti), fu infine trovata quella giusta, e poi le leggi cui essa obbedisce (le leggi di Keplero), infine anche la loro stessa causa (la gravitazione universale), e a tutte le ipotesi diede una certezza perfetta l'accordo empiricamente riconosciuto di tutti i casi accaduti con esse e con le loro conseguenze, ossia l'induzione. La scoperta delle ipotesi è stata una faccenda che ha riguardato la capacità di giudizio, la quale ha compreso con esattezza e ha espresso in modo conforme i dati di fatto; a confermare la loro verità, tuttavia, è stata l'induzione, ossia l'intuizione del molteplice. Questa, però, avrebbe potuto anche fondarsi immediatamente su di un'unica intuizione empirica, se noi avessimo potuto attraversare liberamente gli spazi cosmici e avessimo avuto degli occhi telescopici. Ne segue che, anche qui, le deduzioni non sono la fonte unica ed essenziale, bensí sempre e solo, in realtà, un espediente.

80

Infine, per fare un terzo esempio d'altro genere, vogliamo ancora osservare che anche le cosiddette verità metafisiche, ossia quelle che Kant presenta nei suoi *Principî metafisici della scienza della natura*, non debbono la loro evidenza alla dimostrazione. Ciò che è certo *a priori* lo riconosciamo immediatamente: esso, come forma di ogni conoscenza, ci è noto con la massima necessità. Per esempio, che la materia permane, ossia che non può né nascere né morire, ci è noto in modo immediato come una verità negativa: infatti la nostra intuizione pura dello spazio e del tempo dà la possibilità del movimento; l'intelletto, con la legge di causalità, dà la possibilità del cambiamento della forma e della qualità; ma per un nascere o uno scomparire della materia ci mancano le forme che ne rendano possibile la rappresentazione. È per questo che tale verità è apparsa in ogni tempo, ovunque e a ciascuno evidente, e non è mai stata messa seriamente in dubbio; il che non sarebbe stato possibile se il fondamento della sua conoscenza non fosse stato diverso dalla dimostrazione kantiana, che procede con cosí tanta difficoltà su punte di spillo. Oltre a ciò io (come ho chiarito nell'*Appendice*) ho ritenuto falsa la dimostrazione di Kant e ho mostrato sopra che il permanere della materia non deve essere derivato dalla parte che ha il tempo nella possibilità dell'esperienza, bensí da quella che ha in essa lo spazio. L'autentico fondamento di tutte le verità che sono chiamate, in questo senso, | metafisiche, ossia espressioni astratte delle forme necessarie e universali della conoscenza, non può consistere a sua volta in principî astratti, bensí solo nella coscienza immediata delle forme della rappresentazione, che si manifesta attraverso affermazioni apodittiche capaci di resistere a ogni tentativo di confutazione. Se tuttavia si vuole darne ugualmente una prova, allora essa può consistere solo nella dimostrazione che la verità che deve essere provata è già contenuta come parte o come presupposto in qualche altra verità che non venga messa in dubbio: cosí io, per esempio, ho mostrato che ogni intuizione empirica contiene già l'applicazione della legge di causalità, la cui conoscenza è perciò condizione di ogni esperienza e non può, di conseguenza, essere data e condizionata da essa, come sosteneva Hume. – Le dimostrazioni, d'altra parte, non servono tanto a chi impara, quanto a chi vuole polemizzare. Costoro negano ostinatamente una visione che abbia un fondamento immediato; ora, solo la verità può essere consequenziale sotto ogni aspetto; a costoro si deve perciò mostrare che essi sotto u n a forma e indirettamente concedono qualcosa che sotto un'altra forma e immediatamente negano, e dunque la connessione logica necessaria tra ciò che è negato e ciò che è ammesso.

81

Oltre a ciò anche la forma scientifica, ossia la subordinazione di tutto il particolare a un universale e cosí via, verso l'alto, fa sí che la verità di molti principî sia fondata solo logicamente, cioè per mezzo della dipendenza da altri principî, quindi per mezzo di deduzioni che valgono allo stesso tempo come dimostrazioni. Non si deve però mai dimenticare che tutta questa forma scientifica è soltanto uno strumento per facilitare la conoscenza, ma non uno strumento che consenta di raggiungere una certezza maggiore. È piú facile conoscere la natura di un animale dalla specie alla quale esso appartiene, salendo poi al *genus*, alla famiglia, all'ordine, alla classe, di quanto non sia esaminare ogni volta un dato animale considerandolo in sé e per sé; ma la verità di tutti i principî derivati da deduzioni è sempre e solo condizionata e da ultimo dipendente da un'altra che non si appoggia su deduzioni, ma sull'intuizione. Se quest'ultima fosse per noi sempre cosí agevole come una deduzione sillogistica, sarebbe assolutamente preferibile. Infatti ogni deduzione da concetti, a motivo del sopra indicato vario intrecciarsi delle sfere e della determinazione spesso incerta | del loro contenuto, è esposta alla possibilità di parecchi inganni; della qual cosa sono un esempio le molte dimostrazioni di teorie false e di sofismi d'ogni genere. – I sillogismi sono per la verità del tutto certi per ciò che concerne la forma: solo che essi sono assai insicuri per ciò che concerne la loro materia (i concetti) in parte perché le loro sfere spesso non sono determinate in modo abbastanza netto, in parte perché si intersecano in modo cosí vario che una sfera è parzialmente contenuta in molte altre, e da essa si può passare liberamente nell'una o nell'altra, e da questa a un'altra ancora, e cosí via, come abbiamo già mostrato. O, detto altrimenti: il *terminus minor* e anche il *medius* possono sempre essere subordinati a concetti diversi, tra i quali si scelgono liberamente il *terminus major* e il *medius*, e da questo dipende la diversità delle conclusioni. – Ne segue che la stessa evidenza immediata è di gran lunga preferibile alla verità dimostrata; quest'ultima può essere accettata solo quando quella dovrebbe essere cercata troppo lontano, e non quando essa è altrettanto o addirittura piú vicina. Perciò abbiamo visto sopra che di fatto nella logica, nella quale la conoscenza immediata sta in ogni singolo caso piú vicina della conoscenza deduttiva propria della scienza, noi orientiamo sempre il nostro pensiero secondo la conoscenza immediata delle leggi del pensiero e non ricorriamo alla logica[90].

[90] Su questo cfr. il cap. 12 del secondo volume.

§ 15.

Se noi ora, convinti come siamo che l'intuizione sia la fonte prima di ogni evidenza, e la relazione immediata o mediata con essa la sola verità assoluta, che inoltre la via piú breve per giungere ad essa sia anche quella piú sicura, dato che ogni intervento dei concetti espone al rischio di numerosi inganni; se noi, dico, con questa convinzione ci volgiamo alla matematica, come è stata elevata a scienza da Euclide e come è rimasta nel complesso sino al giorno d'oggi, non possiamo fare a meno di trovare strana, addirittura assurda la via che essa percorre. Noi esigiamo che ogni argomentazione logica sia ricondotta a un'evidenza intuitiva; essa, al contrario, si sforza con grande fatica di respingere di proposito l'evidenza | intuitiva che le è propria e le sta sempre accanto e di sostituirla con un'evidenza logica. Dobbiamo ammettere che questo fa pensare a qualcuno che si sia tagliato le gambe per poter camminare con le stampelle, oppure al principe del *Triumph der Empfindsamkeit* che fugge dalla bellezza reale della natura per godersi una quinta teatrale che la imita[91]. – Debbo qui ricordare ciò che ho detto nel sesto capitolo del saggio sul principio di ragione e presupporre che esso sia fresco e ben presente nella memoria del lettore[92], in modo da potermi ricollegare qui alle mie osservazioni, senza essere costretto a spiegare di nuovo la differenza tra la mera ragione della conoscenza di una verità matematica, che può essere data logicamente, e la ragione dell'essere, che è la connessione immediata, conoscibile solo intuitivamente, delle parti dello spazio e del tempo, il prendere in esame la quale è la sola cosa che permetta un autentico appagamento e una conoscenza approfondita, laddove la mera ragione della conoscenza si mantiene in superficie e, se può fornirci un sapere che ci dica che qualcosa sta in un certo modo, non ci può dire invece perché esso stia nel modo in cui sta. Euclide ha seguito quest'ultima via, con evidente danno per la scienza. Infatti, per fare un esempio, sin da principio, egli

[91] [Cfr. J. W. GOETHE, *Triumph der Empfindsamkeit*, Leipzig 1787, atto II, trad. it. *Il trionfo del sentimentalismo: un capriccio drammatico*, introduzione e cura di M. Venturi Ferriolo, versione e postfazione di E. Brissa, Semar, Roma 1998. Schopenhauer allude qui al personaggio del principe Oronaro.]

[92] [Cfr. ZA, V, pp. 147 sgg.; *Quadruplice II*, pp. 189 sgg. Nel capitolo in questione Schopenhauer si occupa delle forme *a priori* dello spazio e del tempo, individua nel principio di ragione sufficiente dell'essere la legge che regola i rapporti reciproci tra le parti dello spazio e quelle del tempo, e distingue infine la «ragione dell'essere» dalla «ragione della conoscenza».]

dovrebbe dimostrare una volta per tutte come nel triangolo gli angoli e i lati si determinino reciprocamente e siano fondamento e conseguenza l'uno dell'altro, in conformità alla forma che il principio di ragione possiede nel puro spazio e che, qui come dappertutto, produce la necessità che una cosa sia cosí com'è poiché un'altra del tutto diversa da essa è cosí com'è; ebbene, invece di procedere in questo modo, fornendo una conoscenza scrupolosa dell'essenza del triangolo, egli pone alcune proposizioni relative al triangolo, prive di connessione e scelte in modo arbitrario, e fornisce di esse un principio logico di conoscenza, per mezzo di una dimostrazione faticosa, logica, condotta in conformità al principio di contraddizione. Invece di una conoscenza esaustiva di queste relazioni spaziali se ne ottengono perciò solo alcuni risultati che vengono comunicati in modo arbitrario, e ci si trova nella condizione di qualcuno cui si mostrino le diverse operazioni compiute da una macchina, passando però sotto silenzio la sua struttura interna e i suoi ingranaggi. Che le cose stiano come Euclide le ha dimostrate si è costretti ad ammetterlo, costretti dal principio di contraddizione: perché tuttavia le cose stiano in questo modo, non si sa. Si ha quindi quasi la sgradevole sensazione | che si prova dopo un giuoco di prestigio e, in effetti, le dimostrazioni euclidee sembrano per lo piú proprio cose del genere. Quasi sempre la verità si introduce dalla porta di servizio, risultando *per accidens* da qualche circostanza concomitante. Spesso una dimostrazione apagogica[93] chiude una dopo l'altra tutte le porte, e ne lascia aperta soltanto una, per la quale ora si deve perciò entrare per forza. Spesso, come nel caso del teorema di Pitagora, vengono tirate delle linee senza che se ne sappia il perché: in seguito si chiarisce che esse erano dei lacci da stringere all'improvviso, in modo da intrappolare l'assenso del discepolo, il quale ora deve ammettere stupito ciò che nella sua intima struttura gli resta del tutto incomprensibile, tanto che può studiare a fondo tutto Euclide senza per questo ottenere una comprensione autentica delle leggi relative alle relazioni spaziali, ma limitandosi invece a imparare a memoria alcuni risultati. In effetti questa conoscenza empirica e non-scientifica somiglia a quella del medico che conoscesse separatamente tanto

84

[93] [La dimostrazione apagogica giunge alla conclusione attraverso l'eliminazione delle alternative ad essa. Giacomo Leopardi, pochi anni prima, l'aveva identificata con la «riduzione all'assurdo, o allo impossibile» (G. LEOPARDI, *Dissertazioni aggiunte* (1812), in *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di L. Felici e E. Trevi, Newton Compton, Roma 2007, p. 722).]

la malattia quanto il rimedio, ma non la relazione che li unisce. Questo è tuttavia ciò che si ottiene quando si respingono a capriccio un metodo di dimostrazione e un tipo di evidenza propri di un certo tipo di fondazione, e al loro posto se ne introducono altri che le sono estranei[94]. Tuttavia il metodo che è stato fatto valere da Euclide merita ugualmente tutta l'ammirazione che gli è stata tributata per cosí tanti secoli e che ha fatto sí che il modo di procedere della matematica venisse esaltato come modello di ogni altra esposizione scientifica sul quale ci si è impegnati a modellare tutte le altre scienze, sebbene piú tardi questa pretesa sia stata abbandonata, senza che se ne sia mai saputo bene il perché. Ai nostri occhi, tuttavia, il metodo usato da Euclide nella matematica non può apparire che come una lucida sciocchezza. Ora, a proposito di ogni grande deviazione, perseguita intenzionalmente e in modo metodico, per di piú accompagnata dal plauso di tutti, riguardi essa la vita oppure la scienza, si potrà sempre documentare la presenza della sua ragion d'essere nella filosofia dominante del suo tempo. – Gli Eleati per primi scoprirono la differenza, anzi il frequente conflitto tra il percepito, il φαινόμενον, e il pensato, il νοούμενον[95], e se ne servirono | per i loro filosofemi, e persino per veri e propri sofismi. A loro fecero seguito piú tardi Megarici, Dialettici, Sofisti, Neo-Accademici e Scettici; costoro richiamarono l'attenzione sull'apparenza, ossia sull'inganno dei sensi, o piuttosto dell'intelletto che trasforma in intuizione i dati forniti da questi ultimi, inganno che sovente ci fa vedere cose delle quali la ragione nega con sicurezza la realtà, come per esempio il bastone spezzato nell'acqua, e via dicendo. Si riconobbe che non ci si deve fidare in modo incondizionato dell'intuizione sensibile e si concluse in modo frettoloso che solo il pensiero logico-razionale po-

85

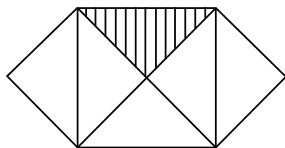
[94] [Schopenhauer qui «attacca il metodo assiomatico e dimostrativo euclideo con una fortissima tensione provocatoria, rilevando la profonda incomprensibilità e oscurità della dimostrazione piú chiara», contrapponendo la figura alla dimostrazione ed esaltando la capacità della prima «di mostrare l'esistenza di un rapporto assai complesso da dire», con il che «con un balzo veramente geniale veniamo riportati indietro da Euclide a Platone, da un'elaborazione che ha ormai di mira una scienza deduttiva sistematicamente esposta alle tematiche che ne stanno all'origine. Naturalmente l'intuizionismo di Schopenhauer può essere citato anche come un pensiero che non era in grado nemmeno di sospettare di lontano quale partita teorica si giocasse nei tentativi di dimostrazione dell'"assioma delle parallele"» (G. PIANA, *La fenomenologia come metodo filosofico*, in P. SPINICCI, *La visione il linguaggio*, Guerini e associati, Milano 1992; consultabile su http://www.filosofia.unimi.it/~piana/metodo/metodo.htm, 1999, p. 22). Cfr. in proposito *Supplementi*, § 13.]

[95] Non si deve pensare qui all'abuso fatto da Kant di queste espressioni greche, che viene criticato nell'*Appendice*.

tesse dare fondamento alla verità; anche se Platone (nel *Parmenide*), i Megarici, Pirrone e i Neo-Accademici mostrarono con degli esempi (con il metodo che seguí piú tardi Sesto Empirico) che d'altra parte anche ragionamenti e concetti inducono in errore, anzi creano paralogismi e sofismi, i quali sorgono piú facilmente e sono piú difficili da cancellare dell'apparenza nell'intuizione sensibile. In ogni caso, però, quel razionalismo, sorto in contrapposizione all'empirismo, ha mantenuto il sopravvento, e in conformità ad esso Euclide elaborò la matematica, basando per necessità sull'evidenza intuitiva (φαινόμενον) solo gli assiomi, ma tutto il resto su ragionamenti (νοούμενον). Il suo metodo continuò a dominare, e doveva continuare a farlo, nel corso dei secoli, sino a che l'intuizione pura *a priori* non venne distinta da quella empirica. In effetti sembra che già Proclo, commentatore di Euclide, avesse perfettamente riconosciuto quella distinzione, come dimostra un passo di quel commentatore che Keplero ha tradotto in latino nel suo libro *De harmonia mundi*[96]: solo che Proclo non diede abbastanza peso alla questione, la isolò, rimase ignoto e non ebbe successo. Solo duemila anni dopo, perciò, la dottrina di Kant, che è destinata a produrre dei cambiamenti cosí profondi in ogni ambito del sapere, nel pensiero e nell'azione dei popoli europei, porterà anche nella matematica un cambiamento analogo. Infatti, solo dopo che abbiamo appreso da questa mente eccelsa che le intuizioni dello spazio e del tempo sono del tutto diverse da quelle empiriche e del tutto indipendenti da ogni impressione dei sensi, dato che sono esse a condizionarle senza esserne condizionate, ossia che sono *a priori*, e quindi impermeabili all'inganno dei sensi, solo allora possiamo intendere che il metodo logico con cui Euclide ha trattato la matematica è una cautela | inutile, una stampella per gambe sane, e somiglia in questo senso a un viandante il quale, scambiando nella notte una bella strada chiara per acqua, si guardi dal percorrerla e la fiancheggi camminando su un terreno sconnesso, contento di imbattersi di tanto in tanto in quell'acqua di cui ha supposto l'esistenza. Soltanto ora possiamo affermare con sicurezza che ciò che si rende noto con necessità nell'intuizione di una figura non deriva dalla figura disegnata sulla carta, magari in modo molto imperfetto, e nemmeno dal concetto astratto con il quale noi la pen-

[96] [J. KEPLER, *Harmonices mundi libri*, V, Linz 1619; rist. anastatica Forni Editore, Bologna s.d.; trad.it. a cura di C. Scarcella, *L'armonia del mondo*, Edizioni del Cerro, Tirrenia 1994. È il libro nel quale viene per la prima volta formulata la terza legge di Keplero.]

siamo, bensí direttamente dalla forma di ogni conoscenza, della quale noi siamo consapevoli *a priori* e è sempre il principio di ragione: qui esso è, come forma dell'intuizione, ossia come spazio, principio di ragione dell'essere, la cui evidenza e la cui validità sono altrettanto grandi e immediate di quella del principio di ragione della conoscenza, ossia di quella della certezza logica. Non ci serve dunque, e non ci deve servire, confidando solo in quest'ultima, abbandonare il dominio proprio della matematica per attestarla su un terreno (quello dei concetti) che le è del tutto estraneo. Se ci manteniamo sul terreno proprio della matematica, otteniamo il grande vantaggio che in esso il sapere che qualcosa è in un certo modo fa tutt'uno con il sapere perché è in quel modo; il metodo euclideo, invece, separa completamente queste due questioni e permette di conoscere soltanto la prima, non la seconda. Aristotele però dice in modo eccellente, negli *Analitici secondi*, I, 27: «᾿Ακριβεστέρα δ'ἐπιστήμη καὶ προτέρα, ἥτε τοῦ ὅτι καὶ τοῦ διότι ἡ αὐτή, ἀλλὰ μὴ χωρὶς τοῦ ὅτι, τῆς τοῦ διότι» (*Subtilior autem et praestantior ea est scientia, qua quod aliquid sit, et cur sit una simulque intellegimus, non separatim quod, et cur sit*)[97]. Nella fisica siamo davvero soddisfatti quando la conoscenza del fatto che qualcosa è in un certo modo si unisce alla conoscenza del perché essa è in quel modo: sapere che il mercurio nel tubo torricelliano sale fino a 28 pollici non è una gran cosa se non si aggiunge che esso viene trattenuto dal contrappeso dell'aria. E nella matematica dovremmo forse accontentarci della *qualitas occulta* del cerchio, per la quale i segmenti di ogni due corde che si intersecano tra loro formano sempre rettangoli uguali? È vero che Euclide dimostra nella trentacinquesima proposizione del terzo libro che le cose stanno cosí, ma il perché resta in sospeso. Allo stesso modo il teorema di Pitagora ci insegna a conoscere | una *qualitas occulta* del triangolo rettangolo: la dimostrazione zoppicante, anzi subdola di Euclide ci abbandona proprio quando ci approssimiamo al perché, e la semplice, già nota figura riprodotta qui sotto ci consente di afferrare con un solo sguardo la questione molto piú di quella dimostrazione, e ci fornisce l'intimo, solido convincimento di quella necessità e della dipendenza di quelle proprietà dall'angolo retto:

[97] [«Cosí, una stessa scienza, la quale tanto provi che un qualcosa è, quanto mostri il perché questo qualcosa è, risulta piú rigorosa di un'altra scienza, la quale mostri soltanto il perché quel qualcosa è» (ARISTOTELE, *Analitici secondi*, A, 27, 87a31 sgg.; trad. it. di G. Colli, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973, vol. I, pp. 322-23).]

Anche se i cateti sono diseguali si deve poter giungere ugualmente allo stesso convincimento intuitivo, come deve accadere anche per tutte le possibili verità geometriche in generale, già in ragione del fatto stesso che la loro scoperta è derivata sempre da una necessità intuitiva di questo genere, mentre la dimostrazione è stata pensata solo in un secondo momento: c'è bisogno perciò solo di un'analisi del processo mentale seguito quando si è scoperta per la prima volta una verità geometrica per riconoscerne intuitivamente la necessità. Io in genere per l'esposizione della matematica preferisco il metodo analitico anziché quello sintetico utilizzato da Euclide. È vero però che, quando si ha a che fare con verità matematiche complesse, quel metodo presenta difficoltà rilevanti, anche se non insuperabili. Già si comincia in Germania, qua e là, a modificare l'esposizione della matematica e a percorrere piú di frequente la via analitica. Nel modo piú deciso lo ha fatto il signor Kosack, docente di matematica e fisica al ginnasio di Nordhausen, che ha accompagnato il programma d'esame del 6 aprile 1852 con un ampio saggio che affronta la geometria secondo i miei princípi[98].

Per migliorare il metodo matematico si richiede in modo particolare la rinuncia al pregiudizio che la verità dimostrata abbia una qualche priorità su quella che viene colta intuitivamente, oppure che la verità logica, che si basa sul principio di contraddizione, sia superiore a quella metafisica, la quale è evidente in modo immediato e alla quale appartiene anche l'intuizione pura dello spazio.

88 | Quello che è assolutamente certo e sempre inesplicabile è il contenuto del principio di ragione sufficiente. Esso, infatti, nelle sue diverse forme, definisce la forma generale di tutte le nostre rappresentazioni e di tutte le nostre conoscenze. Ogni spiegazione

[98] [Cfr. C. R. KOSACK, *Beiträge zu einer systematischen Entwickelung der Geometrie aus der Anschauung* («Contributi a uno sviluppo sistematico della geometria dell'intuizione»), Eberhardtsche Buchdruckerei, Nordhausen 1852. Quando lesse questo scritto, che Kosack gli aveva inviato nel mese di aprile (cfr. HN, V, n. 966, p. 285), Schopenhauer, nel ringraziarlo, si rallegrò di vedere in esso «finalmente riconosciuti e applicati da un matematico» i princípî che egli stesso aveva enunciato «già dal 1813» (lettera a Carl Rudolf Kosack, 2 maggio 1852, in GB, 273, p. 279).]

è un ricondursi ad esso, un provare nel caso singolo il nesso delle rappresentazioni che esso esprime in generale. Esso è dunque il principio di ogni spiegazione, e perciò non può avere a sua volta una spiegazione, né ne ha bisogno, dato che ogni spiegazione già lo presuppone e solo per suo tramite acquista un significato. Nessuna delle sue forme ha però una priorità sulle altre: esso è ugualmente certo e indimostrabile sia come principio di ragione dell'essere, che del divenire, dell'agire, o del conoscere. La relazione tra ragione e conseguenza è, nell'una come nell'altra delle sue forme, una relazione necessaria; anzi, essa è, in generale, l'origine e il solo significato del concetto di necessità. Non si dà alcun'altra necessità che non sia quella della conseguenza che deriva da una ragione data, né si dà alcuna ragione che non produca in modo necessario la propria conseguenza. Con la stessa sicurezza con cui dalla ragione conoscitiva data nelle premesse fluisce la conseguenza espressa nella conclusione, la ragione dell'essere nello spazio determina la sua conseguenza nello spazio: una volta che io abbia riconosciuto intuitivamente la relazione tra i due, la certezza che ne ricavo è solida proprio quanto lo è una certezza logica. Tuttavia qualsiasi teorema geometrico esprime altrettanto bene questo genere di relazione come uno qualunque dei dodici assiomi: è una verità metafisica e, come tale, è immediatamente certa quanto lo stesso principio di contraddizione, che è una verità metalogica e il fondamento universale di tutte le dimostrazioni logiche. Chi nega la necessità intuitivamente manifesta delle relazioni spaziali espresse in un qualunque teorema può con ugual diritto negare gli assiomi e con egual diritto negare la derivazione consequenziale delle conclusioni dalle premesse e addirittura lo stesso principio di contraddizione: in tutti questi casi abbiamo infatti a che fare con delle relazioni indimostrabili, immediate e conoscibili *a priori*. Se perciò si cerca di derivare la necessità, conoscibile intuitivamente, delle relazioni spaziali solo attraverso una dimostrazione logica fondata sul principio di contraddizione, ebbene, questo non differisce dall'intento di chi volesse concedere in feudo una terra al signore che | la possiede effettivamente. Ma è proprio questo ciò che ha fatto Euclide. Egli fonda con necessità sull'evidenza immediata solamente gli assiomi: ogni altra verità geometrica che ne deriva viene dimostrata logicamente, vale a dire dando per presupposti quegli assiomi e accordandoli con le ipotesi del teorema, oppure per mezzo di un teorema precedente, o anche mettendo in evidenza la contraddizione tra l'opposto del teorema e le ipotesi, gli 89

assiomi, i teoremi precedenti, o addirittura con il teorema stesso. Tuttavia gli assiomi in se stessi non sono piú evidenti di qualsiasi altro teorema geometrico, solo che, avendo un contenuto piú limitato, sono piú semplici.

Quando si interroga un delinquente, si mettono a verbale le sue dichiarazioni per valutarne la verità in base alla loro coerenza. Questo però è un semplice ripiego del quale non ci si accontenterebbe se si potesse indagare direttamente la verità di ciascuna delle sue dichiarazioni; tanto piú che egli potrebbe mentire con coerenza sin dal principio. Ma è proprio quel primo metodo che Euclide ha seguito nello studio dello spazio. Per la verità nel far ciò egli è partito dal giusto presupposto che la natura dev'essere coerente sempre, e dunque anche nella sua forma fondamentale, lo spazio; e che perciò, poiché le parti dello spazio stanno in una relazione reciproca di ragione e conseguenza, nessuna determinazione spaziale può essere diversa da come essa è, senza porsi in contraddizione con tutte le altre. Questa però è un'argomentazione sviante, faticosa e insoddisfacente, che preferisce una conoscenza mediata a quella immediata, che è altrettanto certa; che, inoltre, separa la conoscenza del fatto *che* qualcosa è da quella del *perché* essa sia, provocando un grave danno alla scienza; e che, infine, priva del tutto chi impara della possibilità di comprendere le leggi dello spazio, anzi, lo disabitua alla ricerca autentica del fondamento e dell'intima connessione delle cose, spingendolo invece ad accontentarsi di un sapere storico, del fatto *che* la cosa stia in un certo modo. Questo metodo si è vantato continuamente di essere in grado di tenere in esercizio l'intelligenza; ma questo esercizio consiste solo nel fatto che lo scolaro si esercita nelle deduzioni, ossia nell'utilizzo del principio di contraddizione, e soprattutto nello sforzo di memoria che egli deve compiere per tenere a mente tutti i dati dei quali deve valutare la coerenza.

90 | È degno di nota, tra l'altro, che questo metodo dimostrativo sia stato utilizzato solo per la geometria e non per l'aritmetica; anzi, in quest'ultima la verità si manifesta effettivamente solo grazie all'intuizione, che qui consiste nel puro contare. Dato che l'intuizione dei numeri esiste *soltanto nel tempo* e perciò non può venire rappresentata da alcuno schema sensibile, come la figura geometrica, qui non si è sospettato che l'intuizione fosse solo empirica e perciò soggetta all'illusione, un sospetto che solo la modalità logica del dimostrare ha potuto introdurre nella geometria. Il contare, stante che il tempo ha una sola dimensione, è

l'unica operazione aritmetica cui devono essere ricondotte tutte le altre; e questo contare altro non è che intuizione *a priori*, alla quale ci richiamiamo qui senza farci alcuno scrupolo, e per mezzo della quale soltanto viene da ultimo confermato tutto il resto, ogni calcolo, ogni equazione. Non si dimostra, per esempio, che

$$\frac{(7 + 9) \times 8 - 2}{3} = 42$$

ma ci si richiama alla pura intuizione nello spazio, il contare, facendo di ogni singola proposizione un assioma. Invece delle dimostrazioni che affollano la geometria, l'intero contenuto dell'aritmetica e dell'algebra è perciò un semplice metodo per abbreviare il conto. La nostra intuizione immediata dei numeri nel tempo, come abbiamo accennato sopra, non arriva che pressappoco al dieci: al di là di questo è già necessario che un concetto astratto del numero, fissato mediante una parola, prenda il posto dell'intuizione, la quale perciò non è piú realmente messa in atto, ma solo designata in modo del tutto determinato. Anche cosí, tuttavia, con il decisivo aiuto dell'ordine numerico, che consente sempre di rappresentare i numeri piú grandi per mezzo di quelli piccoli, diventa possibile un'evidenza intuitiva di ogni calcolo persino laddove si ricorre cosí tanto all'aiuto dell'astrazione, che non solo i numeri, ma anche quantità indeterminate e intere operazioni vengono pensate solo *in abstracto* ed espresse in questa forma, come $\sqrt{r^{-b}}$, cosí che non vengono piú eseguite, ma soltanto accennate.

Con lo stesso diritto e la stessa sicurezza dell'aritmetica, anche nella geometria si potrebbe lasciare che la verità si fondi solo sull'intuizione pura *a priori*. Di fatto questa necessità viene però sempre riconosciuta in conformità al principio di ragione | dell'essere, che trasmette alla geometria tutta la sua evidenza e su cui si basa, nella coscienza di ciascuno, la certezza dei suoi principî; quella necessità non gliela conferisce in nessun modo la prova logica, che procede camminando sui trampoli e che, sempre estranea alla questione, per lo piú viene subito dimenticata, senza danno alcuno per la persuasione, e potrebbe anche mancare del tutto, senza che l'evidenza della geometria risultasse perciò diminuita, dato che quest'ultima è del tutto indipendente dalla prova logica, la quale dimostra sempre solo ciò di cui si era già stati pienamente persuasi in precedenza grazie a un genere diverso di conoscenza: in questo somiglia a un soldato che ferisca di nuovo un nemico già 91

ucciso da qualcun altro, vantandosi poi di averlo liquidato in prima persona[99].

Dopo tutte queste considerazioni, mi auguro che non ci siano piú dubbi sul fatto che l'evidenza della matematica, che è diventata modello e simbolo di ogni evidenza, non si fonda per sua natura su dimostrazioni, bensí sull'intuizione immediata, la quale perciò, qui come dappertutto, è il fondamento ultimo e la fonte di ogni verità. Tuttavia, l'intuizione che sta a fondamento della matematica ha un grande vantaggio rispetto a qualsiasi altra, anche rispetto a quella empirica. Essa è infatti *a priori*, ed è perciò indipendente dall'esperienza, che si dà sempre solo in modo parziale e sotto la forma della successione; tutto le sta ugualmente vicino, e si può prendere le mosse a piacere dal principio o dalla conseguenza. Ora, questo la rende assolutamente infallibile, poiché in essa la conseguenza viene riconosciuta a partire dal principio, la cui conoscenza è la sola che abbia necessità; per esempio, l'uguaglianza dei lati viene riconosciuta | come fondata sull'uguaglianza degli angoli. Viceversa, ogni intuizione empirica e la gran parte di ogni esperienza procedono invece solo dalla conseguenza al principio, un modo di procedere che non è infallibile, dato che la necessità compete unicamente alla conseguenza, una volta che sia dato il principio, ma non alla conoscenza del principio a partire dalla sua conseguenza, dato che tale conseguenza può scaturire anche da principî differenti. Quest'ultimo tipo di conoscenza è sempre solo induttiva: è a partire da una molteplicità di conseguenze, interpretate come provenienti da un unico principio, che accettiamo quel principio come certo; dato che, però, i casi non possono essere raccolti tutti, la verità qui non è mai assolutamente certa. Tuttavia è solo questo il genere di verità che possiede ogni conoscenza ottenuta per mezzo dell'intuizione sensibile e la maggior parte dell'esperienza. L'affezione di un senso spinge l'intelletto a concludere dall'effetto alla causa; poiché tuttavia la conclusione da ciò che è fondato al fondamento non è mai sicura, diventa possibile, e spesso effettiva,

[99] Spinoza, che si vanta sempre di procedere *more geometrico*, ha in effetti seguito questo metodo piú di quanto egli stesso pensasse. Egli infatti cercò di dimostrare ciò che sapeva in forza di una comprensione immediata, intuitiva dell'essenza del mondo, in modo logico, indipendentemente da quella conoscenza. Ma questo risultato previsto e del quale era già certo prima egli lo ottiene però solo prendendo come punto di partenza dei concetti (*substantia*, *causa sui*, ecc.) che lui stesso aveva arbitrariamente costruito e permettendosi nella dimostrazione tutti quegli arbitri ai quali dà una comoda opportunità l'essenza delle grandi sfere concettuali. Quello che c'è di vero e di perfetto nella sua dottrina è perciò in lui del tutto indipendente dalle dimostrazioni, proprio come accade nella geometria.

la falsa apparenza come inganno dei sensi, come abbiamo spiegato sopra. Soltanto quando la maggior parte dei cinque sensi, o tutti e cinque, ricevono delle affezioni che rinviano alla medesima causa, la possibilità dell'inganno diventa estremamente piccola, benché resti comunque presente, poiché in certi casi, per esempio quando si tratta di moneta falsa, sono tutti e cinque i sensi a essere ingannati. Nella stessa condizione si trova tutta la conoscenza empirica, e di conseguenza l'intera scienza della natura, eccezion fatta per la sua parte pura (per la sua metafisica, nel linguaggio di Kant). Anche qui le cause vengono riconosciute a partire dagli effetti; per questo tutte le teorie sulla natura si basano su ipotesi che sono spesso false e che solo a poco a poco lasciano poi il posto a teorie piú corrette. Soltanto negli esperimenti predisposti di proposito la conoscenza procede dalla causa all'effetto, ossia seguendo un cammino sicuro; anch'essi, tuttavia, la prima volta vengono effettuati in forza di un'ipotesi. Perciò nessun ramo delle scienze naturali, come per esempio la fisica, o l'astronomia, o la fisiologia, ha potuto essere scoperto tutto in una volta, come è potuto accadere invece alla matematica o alla logica; ha invece avuto e ha ancora bisogno delle esperienze di molti secoli, raccolte e confrontate tra loro. Solo una reiterata conferma empirica porta l'induzione, sulla quale si fonda l'ipotesi, cosí vicina alla perfezione da prendere nella prassi il posto della certezza e da far sí che all'ipotesi la sua origine sia cosí poco dannosa, come per l'applicazione della geometria l'incommensurabilità | delle linee rette e delle linee curve, o per l'aritmetica l'impossibilità di calcolare con esattezza il logaritmo; infatti, come alla quadratura del cerchio e al logaritmo ci si può approssimare all'infinito, sino a giungere a una distanza infinitesimale da essi, analogamente, grazie a una molteplicità di esperienze, anche l'induzione, ossia la conoscenza del principio a partire dalla conseguenza, si può avvicinare cosí tanto, anche se non in modo infinitesimale, all'evidenza matematica, ossia alla conoscenza della conseguenza a partire dal principio, che la possibilità dell'inganno si riduce a tal punto da poter essere trascurata. Essa però è ancora presente: per esempio è un'argomentazione induttiva anche quella che da un numero molto elevato di casi si estende a tutti i casi possibili, ossia in realtà a quel principio sconosciuto dal quale dipendono tutti. Quale conclusione, tra quelle di questo genere, sembra piú sicura di questa, che tutti gli uomini hanno il cuore a sinistra? Tuttavia si danno, come eccezioni rarissime, del tutto isolate, uomini che hanno il cuore situato a destra. – Intui-

zione sensibile e scienza empirica hanno dunque lo stesso tipo di evidenza. Il vantaggio che la matematica, la scienza naturale pura e la logica, in quanto conoscenze *a priori*, hanno su di esse, consiste solo nel fatto che il lato formale della conoscenza, su cui si fonda ogni apriorità, è dato per intero e tutto in una volta, sí che qui è sempre possibile passare dal principio alla conseguenza, mentre là si passa per lo piú solo dalla conseguenza al principio. Del resto la legge di causalità, ossia il principio di ragione del divenire, che dirige la conoscenza empirica, è in se stessa altrettanto sicura quanto le altre forme del principio di ragione seguite dalle scienze *a priori* indicate sopra. – Le dimostrazioni logiche ricavate da concetti, ossia i sillogismi, hanno, proprio come la conoscenza intuitiva *a priori*, il vantaggio di andare dal principio alla conseguenza, ragion per cui esse sono in se stesse, ossia per ciò che concerne la loro forma, infallibili. Ciò ha contribuito molto a far sí che queste dimostrazioni siano state tenute in genere in cosí grande considerazione. Solo che questa loro infallibilità è relativa: esse si limitano a sussumere sotto i principî superiori della scienza, ma sono questi ultimi a contenere tutte le basi della verità della scienza, e non possono a loro volta essere semplicemente dimostrati, ma devono invece fondarsi sull'intuizione che, se è pura in quelle poche scienze *a priori* che abbiamo nominato, è invece altrove sempre empirica e può essere elevata | all'universale solo grazie all'induzione. Se dunque anche nelle scienze empiriche il particolare viene provato dall'universale, tuttavia a sua volta l'universale riceve la propria verità solo dal particolare, è solo un deposito pieno di provviste, non un terreno capace di produrle da sé.

94

E questo basti per ciò che riguarda il fondamento della verità. – Intorno all'origine e alla possibilità dell'errore sono state tentate molte spiegazioni, a partire dalle soluzioni metaforiche di Platone, come quella della piccionaia nella quale si afferra il piccione sbagliato, e cosí via (*Teeteto*, pp. 167 sgg.)[100]. La vaga, indeterminata spiegazione dell'origine dell'errore fornita da Kant mediante l'immagine del movimento diagonale, si trova nella *Critica della ragione pura*, p. 294 della prima edizione e p. 350 della quinta[101]. – Dato che la verità è la relazione di un giudizio con il suo principio di conoscenza, è davvero un problema spiegare come chi giudica possa effettivamente credere di possedere un principio del genere e tuttavia non possederlo, ossia spiegare come l'errore, l'inganno della ragione, sia possibile. Io trovo questa possibilità del tutto analoga a quella dell'illusione, o inganno dell'intelletto, che è stata illustrata sopra. La mia opinione (e questo è proprio il luogo giusto per esporla) è che ogni errore è una deduzione che va dalla conseguenza al principio, la quale in effetti ha valore solo ove si sappia che la conseguenza può avere soltanto quel principio, ma non negli altri casi. Chi commette un errore, oppure attribuisce alla conseguenza una premessa che non può affatto avere, dimostra una vera e propria deficienza intellettuale, costituita dall'incapacità di comprendere in modo adeguato quale relazione intercorra tra la causa e l'effetto. Costui, come capita con maggiore frequenza, può anche individuare, a partire da una conseguenza data, un possibile principio; tuttavia, alla premessa maggiore del sillogismo che consente di risalire dalla conseguenza al principio, aggiunge che quella conseguenza scaturisce sempre unicamente dal principio che ad essa è stato attribuito; il problema è che egli potrebbe essere autorizzato a farlo solo nel caso di una induzione completa, che viene però presupposta senza essere stata effettivamente realizzata. Quel sempre è perciò un concetto troppo ampio, al posto del quale potrebbe starci solo un talvolta, oppure un per lo piú; in questo modo la conclusione sarebbe problematica e, in quanto tale, non sarebbe erronea. Il fatto che chi cade in errore proceda nel modo appena descritto è dovuto o alla precipitazione, oppure a una conoscenza limitata delle possibilità, che gli impedisce di scorgere la | necessità dell'induzione che deve essere realizzata. L'errore è dunque del tutto analogo all'apparenza illusoria. L'uno e l'altra sono conclusioni che risalgono dalla conseguenza al principio: l'illusione si verifica ogni volta secondo la legge di causalità e nel puro intel-

95

[100] [Schopenhauer rinvia qui a *Teeteto*, 199b: «È possibile, infatti, non avere nozione scientifica di qualcosa, ma scambiare un'altra nozione per questa, quando ci si sbaglia nel catturare una di quelle che svolazzano in giro e se ne afferra una al posto di un'altra: cosí è possibile credere che l'undici sia dodici, afferrando in se stessi la nozione dell'undici al posto di quella del dodici, come se si afferrasse un colombo selvatico al posto di uno domestico» (PLATONE, *Teeteto*, trad. it. cit., p. 199).]

[101] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, *Introduzione*, I, pp. 301-2. La prima edizione della *Critica della ragione pura* uscí a Riga nel 1781; la quinta edizione (sostanzialmente conforme alla seconda) venne pubblicata a Lipsia nel 1799. Vale la pena di ricordare che Schopenhauer conobbe dapprima quest'ultima, sulla base della quale sviluppò, sin dalla prima edizione del *Mondo*, la critica a Kant contenuta nell'*Appendice*; nelle edizioni successive completò i rinvii testuali citando anche la prima edizione della *Critica* ricomparsa nel frattempo, su sollecitazione di Schopenhauer stesso, nell'edizione delle *Opere complete* di Kant pubblicata da Karl Rosenkranz.]

letto, e dunque immediatamente nell'intuizione stessa; l'errore si verifica secondo tutte le forme del principio di ragione, nella ragione, e dunque nel pensiero vero e proprio, ma piú spesso anche secondo la legge di causalità, come documentano i tre esempi che seguono, che possono essere considerati come tipi o rappresentanti di tre tipi di errore. 1) L'illusione dei sensi (inganno dell'intelletto) provoca un errore (inganno della ragione), per esempio quando si scambia una pittura per un altorilievo e la si considera realmente come tale; ciò si verifica a causa di una conclusione ricavata dalla seguente premessa maggiore: «Se il grigio scuro qua e là sfuma nel bianco passando attraverso tutte le sfumature, la causa è sempre la luce, che colpisce in modo diverso le zone in rilievo e quelle incavate: *ergo...*» – 2) «Se manca del denaro nella mia cassa, la causa è sempre il fatto che il mio domestico possiede una chiave falsa: *ergo...*» – 3) «Se l'immagine del sole rifratta da un prisma, ossia deviata verso l'alto o verso il basso, invece di essere come prima rotonda e bianca, appare ora allungata e colorata, la causa è ogni volta il fatto che nella luce ci sono raggi luminosi omogenei, diversamente colorati e ugualmente diversamente rifrangibili, i quali, una volta che si siano separati a causa della loro differente rifrangibilità, mostrano un'immagine maggiormente allungata e allo stesso tempo variamente colorata: *ergo... bibamus!*» – A un'argomentazione di questo genere, che prende le mosse da una premessa maggiore, spesso generalizzata solo per errore, ipotetica, scaturita dall'attribuzione di un certo principio a una conseguenza, deve essere ricondotto qualsiasi errore, eccezion fatta, forse, per gli errori di calcolo, che non sono degli errori in senso proprio, ma dei semplici sbagli: nell'intuizione pura, nell'atto del contare, non è stata eseguita l'operazione indicata dai concetti dei numeri, ma ne è stata eseguita un'altra al suo posto.

Per ciò che concerne il contenuto delle scienze in generale, esso è propriamente sempre il rapporto reciproco dei fenomeni del mondo, in conformità al principio di ragione e al filo conduttore del «perché?», che solo in virtú di esso ha valore e significato. L'indicazione di quella relazione si chiama spiegazione. Quest'ultima, perciò, non può mai fare di piú che mostrare due rappresentazioni nella | loro reciproca relazione, secondo la forma del principio di ragione che predomina nella classe alla quale esse appartengono. Una volta che si sia giunti a questo punto, non è possibile chiedere ancora «perché?», poiché la relazione indicata è tale che non è assolutamente possibile rappresentarla altrimenti,

96

il che equivale a dire che essa è la forma di ogni conoscenza. Per questo non si domanda perché 2 + 2 sia uguale a 4; oppure perché l'uguaglianza degli angoli di un triangolo determini l'uguaglianza dei lati; o perché a una determinata causa debba seguire il suo effetto; oppure perché dalla verità delle premesse appaia con chiarezza quella della conclusione. Ogni spiegazione che non sia riconducibile a un tipo di relazione oltre la quale non sia consentito chiedere ancora alcun «perché?» si arresta davanti a una presunta *qualitas occulta*, ma anche tutte le forze naturali originarie sono di questo tipo. Davanti a simili qualità, ossia davanti a qualcosa che è completamente oscuro, deve alla fine arrestarsi ogni spiegazione scientifica della natura: essa è costretta, perciò, a lasciare inspiegata l'intima essenza di una pietra non meno di quella di un uomo, e può dar conto tanto poco della gravità, della coesione, delle proprietà chimiche, e cosí via, che la prima manifesta, quanto del conoscere e dell'agire del secondo. Cosí, per esempio, è una *qualitas occulta* la gravità, poiché è possibile immaginare che non ci sia e non proviene in modo necessario dalle forme del conoscere; questo, al contrario, è il caso del principio di inerzia, che segue dalla legge di causalità, ed è per questo che il ricondursi ad esso costituisce una spiegazione del tutto sufficiente. Due cose in effetti sono assolutamente inspiegabili, ossia non possono essere ricondotte alla relazione espressa dal principio di ragione: anzitutto il principio di ragione stesso, in tutte le sue quattro forme, poiché esso è il principio di tutte le spiegazioni, il principio solo in relazione al quale esse hanno senso; e, in secondo luogo, ciò che non viene raggiunto da esso, da cui però proviene ciò che vi è di originario in tutti i fenomeni: intendo la cosa in sé, la cui conoscenza non è affatto sottoposta al principio di ragione. Quest'ultima deve rimanere qui per il momento del tutto incompresa, dato che essa potrà essere compresa soltanto nel libro seguente, nel quale affronteremo di nuovo anche questo esame delle imprese che le scienze sono in grado di portare a termine. Tuttavia, dove la scienza della natura, anzi qualunque scienza, abbandona le cose, | poiché non solo la sua stessa spiegazione, ma anche il principio di quest'ultima, il principio di ragione, non è in grado di andar oltre questo punto, è proprio lí che la filosofia accoglie nuovamente le cose e le esamina a suo modo, un modo che è del tutto diverso da quello della scienza. – Nel saggio sul principio di ragione, § 51, ho mostrato come, nelle diverse scienze, il filo conduttore principale sia costi-

97

tuito dall'una o dall'altra delle forme di quel principio[102]: di fatto si potrebbe forse realizzare, seguendo quel principio, la piú appropriata classificazione delle scienze. Ogni spiegazione ottenuta seguendo quel filo conduttore è tuttavia, come si è detto, sempre soltanto relativa: essa spiega le cose nel loro reciproco rapporto, ma lascia sempre non spiegato qualcosa che, appunto, essa già presuppone; di questo genere, per esempio, sono nella matematica lo spazio e il tempo; nella meccanica, nella fisica e nella chimica la materia, le qualità, le forze elementari, le leggi naturali; nella botanica e nella zoologia le diversità delle specie e la vita stessa; nella storia il genere umano, con tutte le sue peculiarità del pensare e del volere: in tutte è presente il principio di ragione, nella forma che volta per volta viene utilizzata. – La filosofia ha questo di proprio, di non presupporre nulla come noto; tutto le è in ugual misura sconosciuto e tutto è per essa un problema, non solo i rapporti tra i fenomeni, ma anche i fenomeni medesimi, e persino lo stesso principio di ragione, al quale le altre scienze si contentano di ricondurre tutte le cose, in quanto la filosofia non avrebbe nulla da guadagnare dal ricondursi ad esso, dato che un elemento della serie le è sconosciuto come l'altro, e anche quel modo di connettere è per essa un problema tanto quanto lo sono gli elementi connessi per mezzo di essa, e questi ultimi, anche dopo che sia stata mostrata la loro connessione, rimangono un problema com'erano prima che essa venisse mostrata. Infatti, come ho detto, è proprio ciò che le scienze presuppongono e assumono come fondamento e come limite delle loro spiegazioni, che costituisce il problema caratteristico della filosofia la quale, di conseguenza, comincia là dove finiscono le scienze. Le dimostrazioni non possono esserne il fondamento: esse infatti ricavano principî ignoti da principî noti, mentre per la filosofia tutto è allo stesso modo ignoto e sconosciuto. Non si dà alcun principio primo in conseguenza del quale esista il mondo con tutti i suoi fenomeni: ne segue che non è possibile una filosofia che, come voleva Spinoza, si lasci derivare per via dimostrativa | *ex firmis principiis*[103]. La filosofia è anche il sapere piú universale di tutti, sí che i suoi principî fondamentali non possono essere conseguenza di un altro sapere che sia ancora piú universale. Il principio di contraddizione fissa solamente l'accordo tra i concetti, ma non fornisce esso stesso dei concetti.

98

[102] [ZA, V, p. 174; *Quadruplice II*, pp. 219-20.]
[103] [Da principî incontrovertibili.]

Il principio di ragione spiega il collegamento tra i fenomeni, non i fenomeni stessi: perciò la filosofia non può andare alla ricerca di una *causa efficiens* o di una *causa finalis* del mondo nella sua interezza. La filosofia del nostro tempo, almeno, non ricerca in nessun modo da dove venga o verso dove sia diretto il mondo, bensí si limita a ricercare che cosa il mondo sia. Il perché, tuttavia, è subordinato qui al che cosa, poiché esso appartiene già al mondo, dato che sorge solo grazie alle forme del suo apparire, ossia grazie al principio di ragione, e solo in quanto tale possiede significato e validità. In verità si potrebbe dire che ciascuno conosce da sé, senza nessun altro aiuto, che cosa sia il mondo, dato che egli stesso è il soggetto della conoscenza, di cui il mondo è rappresentazione: anche questo sarebbe, quanto a ciò, vero. Solo che quella è una conoscenza intuitiva, *in concreto*: riprodurla *in abstracto*, elevare a un sapere di questo genere, a un sapere durevole l'intuizione della successione, della mutevolezza, e specialmente tutto ciò che l'ampio concetto di sentimento abbraccia e indica in modo solo negativo come sapere non astratto, non chiaro, questo è il compito della filosofia. Essa deve perciò essere un'affermazione *in abstracto* dell'essenza di tutto il mondo, nella sua interezza come nelle sue parti. Tuttavia, per non perdersi in una quantità infinita di giudizi particolari, essa deve servirsi dell'astrazione e pensare tutti i casi singolari nell'universale e, nel contempo, le loro differenze nell'universale: perciò dovrà in parte separare, in parte unificare, al fine di trasmettere al sapere tutta la molteplicità del mondo, secondo la sua essenza, unificata in pochi concetti astratti. Per mezzo di quei concetti in cui essa fissa l'essenza del mondo deve tuttavia essere conosciuto tanto l'universale quanto ciò che è del tutto particolare, sí che la conoscenza dell'uno e dell'altro devono essere strettamente collegate: perciò l'attitudine per la filosofia si trova appunto là dove la poneva Platone, nel riconoscere l'uno nel molteplice e il molteplice nell'uno[104]. La filosofia sarà perciò una somma di giudizi molto generali, il cui principio di conoscenza è costituito direttamente dal mondo stesso nel suo insieme, senza esclusioni | di sorta, cioè da tutto ciò che si trova nella coscienza umana: essa sarà una ripetizione completa, quasi un rispecchiarsi del mondo in concetti astratti, possibile solo attraverso l'unione di ciò che è essenzialmente identico in un unico concetto e della separa-

99

[104] [Cfr. per esempio PLATONE, *Il sofista*, 253c sgg.]

zione di ciò che è diverso in un altro concetto. Questo è il compito che già Bacone da Verulamio assegnava alla filosofia, quando diceva: «Ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem *simulacrum et reflectio*, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat» (*De augmentis scientiarum*, L. 2, c. 13)[105]. Noi tuttavia assumiamo questo in un senso piú ampio di quanto Bacone potesse pensare ai suoi tempi.

L'accordo reciproco di tutti gli aspetti e di tutte le parti del mondo, proprio per il fatto di appartenere a un'unica totalità, lo si deve ritrovare anche in quella riproduzione astratta del mondo. Perciò in quella somma di giudizi sarà possibile in un certo senso derivarne l'uno dall'altro e viceversa. Ma per questo essi devono in primo luogo esistere e dunque devono prima essere posti come immediatamente fondati *in concreto* sulla conoscenza del mondo, tanto piú che ogni fondamento immediato è piú sicuro di quello mediato: la loro armonia reciproca, in virtú della quale essi confluiscono addirittura nell'unità di u n u n i c o pensiero e che scaturisce dall'armonia e dall'unità dello stesso mondo intuitivo, che è il loro comune principio di conoscenza, non sarà perciò utilizzata come il primo elemento della loro fondazione, ma si farà avanti solo come conferma della loro verità. – Un compito di questo genere può però diventare completamente chiaro solo nell'atto della sua attuazione[106].

§ 16.

Dopo tutto questo esame della ragione intesa come una forza conoscitiva particolare, propria solamente dell'uomo, e delle prestazioni e dei fenomeni caratteristici della natura umana, prodotti da essa, mi resterebbe ancora da parlare della | ragione come guida delle azioni dell'uomo, cioè da quel punto di vista che può essere definito p r a t i c o . Solo che ciò che qui dovrebbe essere accennato ha per la maggior parte trovato il proprio posto altrove, e precisamente nell'*Appendice* al presente scritto, dove mi sono proposto

100

[105] [«Essa [la ninfa Eco] è infatti la vera filosofia che assai fedelmente rende le voci del mondo e viene scritta quasi sotto sua dettatura, e altro non è se non la sua immagine riflessa che non aggiunge qualcosa di proprio ma solo riflette e rimodula» (F. BACONE, *Della sapienza degli antichi*, cap. VI: *Pan o la natura*, in *Scritti filosofici di Francesco Bacone*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino 1975, p. 462).]

[106] Su questo si veda il cap. 17 del secondo volume.

di contestare l'esistenza della cosiddetta ragione pratica di Kant, che egli (per la verità senza troppa fatica) descrive come la fonte immediata di tutte le virtú e come la sede di un d o v e r e assoluto (ossia caduto dal cielo). La dettagliata e radicale confutazione di questo principio kantiano della morale l'ho fornita piú tardi, nei *Problemi fondamentali dell'etica*[107]. – Io qui ho perciò molto poco da aggiungere a proposito dell'influsso reale che la ragione, intesa nel vero senso della parola, ha sull'azione. Già all'inizio del nostro esame della ragione abbiamo osservato, in generale, quanto l'agire e la condotta dell'uomo siano diversi da quelli dell'animale, ma anche che questa differenza deve essere considerata solo come conseguenza della presenza di concetti astratti nella coscienza. Il loro influsso sulla nostra intera esistenza è cosí radicale e significativo che rispetto agli animali ci troviamo per cosí dire nella condizione in cui si trovano gli animali dotati della vista rispetto a quelli che ne sono privi (talune larve, vermi e zoofiti). Questi ultimi riconoscono unicamente per mezzo del tatto ciò che, nello spazio, si trova immediatamente vicino ad essi, ciò che li tocca; gli animali dotati della vista, al contrario, riconoscono in un ampio raggio ciò che è vicino e ciò che è lontano. Analogamente, l'assenza della ragione limita gli animali alle rappresentazioni intuitive immediatamente presenti nel tempo, ossia agli oggetti reali; noi, al contrario, grazie alla conoscenza *in abstracto*, abbracciamo, oltre all'ambito ristretto di ciò che è realmente presente, anche il passato e il futuro nella loro interezza, nonché l'ampio dominio della possibilità: abbracciamo liberamente la vita da ogni lato, ben al di là del presente e della realtà. Quello che dunque nello spazio e per la conoscenza sensibile è l'occhio, nel tempo e per la conoscenza interiore lo è in un certo qual senso è la ragione. Come tuttavia la visibilità degli oggetti ha valore e significato solo in quanto annuncia la loro tangibilità, cosí l'intero valore della conoscenza astratta sta sempre nella sua relazione con quella intuitiva. Proprio per questo l'uomo naturale dà sempre molto piú valore a ciò che ha | conosciuto immediatamente e intuitivamente che ai concetti astratti, a ciò che è puramente pensato: egli preferisce la conoscenza empirica a quella logica. Opposta è invece la disposizione di coloro i quali vivono piú nelle parole che nei fatti, che hanno guardato piú nelle carte e nei libri che nel mondo reale, e che, nella loro peggior degenerazione,

101

[107] [Cfr. in particolare *Sul fondamento della morale*, II: *Critica del fondamento della morale proposto da Kant* (ZA, VI, pp. 157 sgg.; *Etica*, pp. 191 sgg.).]

diventano pedanti ed eruditi. Soltanto cosí diviene comprensibile come Leibniz, unitamente a Wolff e a tutti i loro successori, abbiano potuto smarrirsi cosí tanto, seguendo l'esempio di Duns Scoto, da scambiare la conoscenza intuitiva per una conoscenza meramente astratta e confusa! A onore di Spinoza debbo ricordare che il suo buon senso ha spiegato, al contrario, tutti i concetti comuni come sorti dalla confusione di ciò che è stato conosciuto intuitivamente (*Etica*, II, prop. 40, Scolio. I)[108]. – Da quell'errato modo di pensare è anche derivato che si sia respinto il genere di evidenza caratteristico della matematica per far valere solo l'evidenza della logica; che in genere ogni conoscenza non astratta sia stata compresa sotto l'ampio nome di sentimento e sia stata disprezzata; che, infine, l'etica kantiana abbia ritenuto priva di valore e di merito, in quanto semplice sentimento e spinta irrazionale, la pura volontà buona, quella volontà che si fa sentire in modo immediato con la conoscenza delle circostanze e che guida all'agire con giustizia e all'agire bene, e abbia invece voluto assegnare un valore morale solamente alla condotta guidata da massime astratte.

Lo sguardo d'insieme sulla vita nel suo complesso, che l'uomo, grazie alla ragione, ha in piú rispetto all'animale, può anche essere paragonato a una mappa geometrica, incolore, astratta, rimpicciolita del corso della vita. L'uomo, perciò, sta all'animale come il marinaio che, mediante la carta nautica, la bussola e il quadrante conosca in modo preciso la sua rotta e il punto del mare in cui di volta in volta si trova, sta a un equipaggio inesperto che veda soltanto le onde e il cielo. Da ciò deriva il fatto notevole, anzi straordinario, che l'uomo, accanto alla sua vita *in concreto*, ne conduce sempre anche una seconda *in abstracto*. Nella prima egli è in balia di tutte le tempeste della realtà e dell'influenza del presente, deve desiderare, soffrire, morire come l'animale. Ma la sua vita *in abstracto*, che sta dinanzi alla sua riflessione razionale, è il calmo rispecchiarsi della prima e del mondo in cui egli vive, è appunto quella mappa rimpicciolita che abbiamo menzionato. Qui, nel | campo della riflessione pacata, gli appare freddo, incolore e, almeno nell'istante presente, estraneo ciò che là lo possiede completamente e lo agita violentemente: qui egli è un semplice spettatore, un osservatore. In questo ritrarsi nella riflessione egli è come un attore che ha recitato la propria parte e che, mentre attende il momento in cui dovrà

[108] [Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, Parte II, prop. XL, scolio I, trad. it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 154-55.]

ripresentarsi sulla scena, prende posto fra gli spettatori osservando tranquillamente tutto ciò che può ancora accadere, fossero pure i preparativi della sua stessa morte (nel dramma), dopo di che torna in scena e agisce e soffre come deve fare. Da questa doppia vita proviene quella tranquillità dell'uomo, cosí diversa dalla spensieratezza dell'animale, con cui qualcuno, dopo una riflessione ponderata, o in forza di una decisione presa o per il riconoscimento di una necessità, lascia freddamente che gli capitino, oppure compie egli stesso cose per lui decisive, spesso le piú terribili: un suicidio, un'esecuzione, un duello, audaci imprese di ogni genere che mettono a repentaglio la vita e, in generale, cose contro le quali tutta intera la sua natura animale si ribella. Qui si vede appunto in che misura la ragione riesca a dominare la natura animale e gli gridi con forza: σιδήρειον νύ τοι ἦτορ! (*ferreum certe tibi cor!*), *Iliade*, XXIV, 521[109]. Qui possiamo dire davvero che la ragione si manifesta praticamente: perciò dovunque, ove l'azione venga guidata dalla ragione, dove i motivi siano concetti astratti, dove ciò che induce ad agire non sia costituito da rappresentazioni intuitive isolate, né dall'impressione momentanea che guida l'animale, lí si mostra la ragione pratica. Ma che ciò sia del tutto diverso e indipendente dal valore etico dell'agire; che l'agire razionale e l'agire virtuoso siano due cose del tutto eterogenee; che la ragione si trovi unita altrettanto bene sia con una grande malvagità che con una grande bontà e dia all'una come all'altra, con la sua adesione, una grande efficacia; che essa sia ugualmente pronta e utilizzabile per la realizzazione metodica, consequenziale di un nobile proposito come di uno cattivo, di una massima intelligente come di una sciocca (il che dipende dalla sua natura femminile, atta a ricevere e a conservare, non a produrre da sé), tutto questo io l'ho spiegato dettagliatamente nell'*Appendice*, illustrandolo con degli esempi. Ciò che lí è stato detto avrebbe dovuto trovare qui il suo posto, ma è stato necessario spostarlo nell'*Appendice*, a motivo della polemica contro | la presunta ragione pratica di Kant; rinvio perciò ancora una volta all'*Appendice*.

Il piú perfetto sviluppo della ragione pratica, nel vero e proprio senso della parola, la vetta piú alta cui l'uomo possa giungere utilizzando puramente la propria ragione, e in cui la sua differenza dall'animale si mostra nel modo piú chiaro, è rappresen-

[109] [«Tu hai cuore di ferro» (*Iliade*, XXIV, 521; trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1977, pp. 870-71).]

tato dall'ideale del saggio stoico. L'etica stoica, infatti, non è affatto originariamente e nella sua essenza una dottrina della virtú, quanto piuttosto una guida alla vita condotta secondo ragione, che ha come meta e come fine la felicità conseguita grazie alla quiete dello spirito. La condotta virtuosa è presente in essa, per cosí dire, solo *per accidens*, come mezzo, non come fine. Per questo l'etica stoica, nella sua essenza autentica e nella sua prospettiva, è radicalmente diversa da quei sistemi etici che esigono la virtú, come le dottrine dei *Veda*, di Platone, del Cristianesimo e di Kant. Il fine dell'etica stoica è la felicità: τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν (*virtutes omnes finem habere beatitudinem*), si legge nella descrizione dello Stoa proposta da Stobeo (*Ecl.*, Libro II, cap. VII, p. 114, e pure p. 138)[110]. L'etica stoica, tuttavia, mostra che la felicità può essere trovata con sicurezza solo nella pace interiore e nella quiete dello spirito (ἀταραξία), e che quest'ultima, a sua volta, può essere conseguita solo per mezzo della virtú: è questo appunto il solo significato dell'espressione secondo la quale la virtú è il bene supremo. Quando però a poco a poco si dimentica il fine per il mezzo, e la virtú viene raccomandata in un modo che tradisce un interesse del tutto diverso da quello della propria felicità, e che si pone anzi in aperto contrasto con essa, si produce allora una di quelle incongruenze per mezzo delle quali in ogni sistema la verità conosciuta immediatamente, o, come si dice, «sentita», riporta sulla retta via, facendo violenza ai ragionamenti; come si vede con chiarezza, per esempio, nell'*Etica* di Spinoza, che dall'egoistico *suum utile quaerere*[111] deriva, per mezzo di evidenti sofismi, una pura dottrina della virtú. Stando al modo in cui io ho inteso lo spirito dell'etica stoica, la sua origine sta nel pensare se il grande privilegio dell'uomo, la ragione, che in modo mediato, attraverso un agire pianificato e ciò che da esso deriva, alleggerisce cosí tanto la vita e i suoi fardelli, non sia anche in grado di sottrarlo, del tutto o quasi del tutto, d'un colpo, immediatamente, ossia per mezzo della pura conoscenza, ai dolori e ai tormenti di ogni genere | che riempiono la sua vita. Non si è ritenuto consono al privilegio del-

[110] [«Tutte le virtú hanno per fine la beatitudine». Schopenhauer cita dall'edizione curata da Ludwig Heeren: STOBEO, *Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo*, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1792. Hübscher e Deussen correggono il rinvio in Libro II, cap. VI, e citano le pp. 33 e 40 dell'edizione curata da August Meineke.]

[111] [Cfr. SPINOZA, *Etica*, Parte IV, prop. XX: «Quanto piú ciascuno si sforza di cercare il proprio utile (*suum utile quaerere*), cioè di conservare il proprio essere, e può farlo, tanto piú è fornito di virtú; e, al contrario, in quanto trascura il proprio utile, e cioè di conservare il proprio essere, in tanto è impotente» (trad. it. cit., p. 246).]

la ragione che l'essere che per mezzo di questo dono abbraccia e vede chiaramente un'infinità di cose e di situazioni dovesse tuttavia essere preda, nel presente e per i casi che i pochi anni di una vita cosí breve, fugace, incerta possono contenere, di dolori cosí violenti, di angosce e tormenti cosí grandi, come sono quelli che sorgono dalla spinta impetuosa del desiderio e dell'avversione, e si pensò che l'uso corretto della ragione potesse elevare l'uomo al di sopra di tutto ciò, riuscendo a renderlo invulnerabile. Perciò Antistene disse: «Δεῖ κτᾶσθαι νοῦν, ἢ βρόχον» (*aut mentem parandam, aut laqueum.* Plut. *de stoic. repugn.*, c. 14)[112], ossia: la vita è cosí piena di tribolazioni e di molestie, che deve essere o superata per mezzo del retto pensiero, oppure abbandonata. Si comprese che la privazione, il soffrire, non provengono immediatamente e necessariamente dal non-avere, bensí in primo luogo dal voler-avere senza ottenere quel che si vuole; che dunque questo voler-avere è la condizione necessaria perché il non-avere diventi privazione e produca il dolore. «Οὐ πενία λύπην ἐργάζεται, ἀλλὰ ἐπιθυμία» (*non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas*), *Epict.*, fragm. 25[113]. Si riconobbe oltre a ciò per esperienza che solo la speranza e il bisogno producono e tengono vivo il desiderio; perciò non ci inquietano e non ci tormentano né i molti mali che sono comuni a tutti e che sono inevitabili, né i beni che appaiono irraggiungibili, ma solo l'ambito insignificante del piú e del meno, di ciò che l'uomo può evitare e di ciò che l'uomo può raggiungere; anzi, che non solo ciò che è irraggiungibile o inevitabile in modo assoluto, ma anche ciò che lo è solo in modo relativo, ci lascia del tutto tranquilli. È per questo che i mali che a un certo punto si sono aggiunti alla nostra individualità, o i beni che le debbono restare necessariamente negati, vengono considerati con indifferenza, e che, conformemente a questa peculiarità umana, ogni desiderio rapidamente si spegne, sí che, se non c'è alcuna speranza che lo alimenti, non può piú produrre alcun dolore. Da tutto questo si ricava che ogni felicità è basata soltanto sul rapporto fra le nostre pretese e | ciò che otteniamo; è indifferente quanto sia grande o piccola l'ampiezza dei due termini di questo rapporto, e il rapporto può venire stabi-

[112] [«Ci si deve munire o dell'intelligenza, o del capestro» (PLUTARCO, *Le contraddizioni degli Stoici*, cap. XIV. Dell'opera si veda la trad. it., con testo greco a fronte, curata da M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1993).]

[113] [«Non è la povertà a produrre il dolore, ma il desiderio». Schopenhauer leggeva il passo nel secondo dei cinque volumi di *Epictetae Philosophiae Monumenta* (Libraria Weidmanniana, Leipzig 1799; ristampa anastatica, Olms, Hildesheim 1977, vol. II, p. 73).]

lito tanto con la riduzione della prima grandezza, quanto con l'ampliamento della seconda. Analogamente, si ricava che ogni dolore, propriamente, proviene dalla sproporzione tra ciò che chiediamo e attendiamo e ciò che ci è concesso, una sproporzione che, con ogni evidenza, si trova soltanto nella conoscenza[114] e che, attraverso una considerazione piú attenta, potrebbe essere eliminata del tutto. Per questo Crisippo ha detto: «δεῖ ζῆν κατ'ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων» (Stobeo, *Ecl.*, L. II, c. 7, p. 134), ossia che si deve vivere con un'adeguata conoscenza dell'andamento delle cose nel mondo. Infatti, ogni volta che un uomo perde in qualche modo il controllo di se stesso, oppure viene atterrato da una sciagura, o si adira, o si perde d'animo, in questo modo dimostra di trovare le cose diverse da come se le aspettava, e quindi di essere stato in errore, di non avere conosciuto il mondo e la vita, di non aver saputo come, per mezzo del caso, la natura inanimata intralci a ogni passo la volontà di ciascuno, opponendole dei fini contrari o anche servendosi della malvagità: egli dunque, o non ha utilizzato la propria ragione per giungere a una conoscenza generale di questa condizione della vita, oppure ha mancato di giudizio, non riuscendo a riconoscere nel caso particolare ciò di cui ha una conoscenza generale e, di conseguenza, si sorprende e perde il controllo di sé[115]. Cosí pure ogni gioia troppo viva è un errore, un'illusione, poiché nessun desiderio realizzato può appagare durevolmente, e perché ogni possesso e ogni felicità ci sono concessi dal caso per un tempo indeterminato, e quindi possono essere reclamati indietro all'improvviso. Ogni dolore deriva però dallo scomparire di un'illusione di questo genere; entrambi provengono dunque | da una conoscenza difettosa: il saggio, perciò, resta sempre lontano tanto dal giubilo quanto dal dolore, e non c'è avvenimento che possa turbare la sua ἀταραξία.

In accordo con questo spirito e questo fine dello Stoa, Epit-

[114] «Omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione» [«Tutti i turbamenti si debbono al giudizio e all'opinione»]: CICERONE, *Tusc.*, 4, 6. Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα (*Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus opiniones*), Epitteto, c. V. [«Quel che turba gli uomini non sono le cose, bensí i giudizi che essi formulano intorno alle cose» (EPITTETO, *Manuale*, 5; trad. it. in *Diatribe, Manuale, Frammenti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1982, p. 529).]

[115] «Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον τοῖς ἀνθρώποις πάντων τῶν κακῶν, τὸ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς μὴ δύνασθαι ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους» (*Haec est causa mortalibus omnium malorum, non posse communes notiones aptare singularibus*), *Epict. dissert.*, III, 26. [«Questa è per gli uomini la cagione di tutti i loro mali: il non saper applicare le prenozioni, comuni a tutti, agli oggetti particolari» (EPITTETO, *Diatribe*, IV, 1; trad. it. cit, p. 431).]

teto stabilisce, ritornandoci di continuo come al nocciolo della propria sapienza, che si deve riflettere bene e distinguere ciò che dipende da noi da ciò che non ne dipende, al fine di non fare conto su quest'ultimo; per cui si può aver fiducia di rimanere liberi da ogni dolore, da ogni sofferenza e da ogni angoscia. Ciò che dipende da noi è soltanto la volontà; e qui si verifica ora un passaggio graduale alla dottrina della virtú, mentre si osserva che, come il mondo esterno, che non dipende da noi, determina felicità e infelicità, cosí dalla volontà provengono l'intima soddisfazione o l'insoddisfazione di noi stessi. In seguito ci si è chiesti però se i nomi di *bonum et malum* dovessero essere attribuiti alle prime due o alle ultime due. Si trattava in realtà di una domanda arbitraria, risolvibile a piacere e di nessuna utilità per la questione. Eppure gli Stoici ne discussero incessantemente con i Peripatetici e gli Epicurei, sprecando il loro tempo scontrandosi a proposito dell'inammissibile confronto tra due grandezze del tutto incommensurabili e delle sentenze contrapposte e paradossali che se ne potevano ricavare, scagliandosele addosso reciprocamente. Una rassegna interessante, vista dalla parte stoica, ci viene offerta dai *Paradoxa* di Cicerone.

Zenone, il fondatore dello stoicismo, sembra aver seguito in origine un cammino alquanto diverso. Il punto di partenza per lui era questo: che per il conseguimento del sommo bene, ossia della beatitudine, per mezzo della quiete dello spirito, bisognasse vivere in accordo con se stessi («ὁμολογουμένως ζῃν· τοῦτο δ'ἔστι καθ'ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῇν»; *Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere.* Stob. *Ecl. eth.*, L. II, c. 7, p. 132[116]. Allo stesso modo: «'Αρετὴν διάθεσιν εἶναι ψυχῆς σύφωνον ἑαυτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον»; *Virtutem esse animi affectionem secum per totam vitam consentientem*, *ibid.*, p. 104)[117]. Ora, questo però era possibile solo a condizione di poter determinare se stessi in ogni circostanza razionalmente, secondo concetti e non secondo impressioni e umori mutevoli; dato però che solo le massime del nostro agire sono in nostro potere, e non il successo o le circostanze esterne, si doveva, se si voleva mantenersi sempre | consequenziali, fare solo di quelle e non di queste lo scopo; con il che si entrava daccapo nella dottrina della virtú.

[116] [«Vivere in modo coerente: vale a dire secondo un unico *logos* e in accordo con se stessi».]

[117] [«La virtú è l'accordo dello stato d'animo con se stesso nel corso di tutta la vita». Per questa citazione e per quella immediatamente precedente cfr. STOBEO, *Eclogarum physicarum et ethicarum*, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1792, vol. II, cap. VII, p. 104.]

Tuttavia già ai successori immediati di Zenone il suo principio morale – vivere in armonia – sembrò troppo formale e privo di contenuto. Gli diedero perciò un contenuto materiale, aggiungendo: «vivere in armonia con la natura» («ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν»); la quale, come riferisce Stobeo nel luogo sopra citato, venne introdotta per la prima volta da Cleante e ampliò molto la questione, in ragione dell'ampia sfera del concetto e della indeterminatezza dell'espressione. Infatti Cleante si riferiva a tutta la natura in generale, Crisippo invece alla natura umana in particolare (*Diog. Laert.*, 7, 89)[118]. L'unica cosa che poteva essere conforme a quest'ultima era quindi la virtú, come la soddisfazione degli istinti animali è conforme alla natura animale, e cosí si entrava daccapo con forza nella dottrina della virtú, e, finisse pure per piegarsi o spezzarsi, l'etica doveva trovare il proprio fondamento nella fisica. Infatti gli Stoici puntavano soprattutto all'unità del principio, tanto che per loro nemmeno Dio e il mondo erano due realtà distinte.

L'etica stoica, considerata nell'insieme, è in effetti un tentativo molto stimabile e degno di considerazione di utilizzare la ragione, che è il privilegio maggiore che l'uomo possegga, per uno scopo importante e salvifico[119], ossia per sollevarlo al di sopra delle sofferenze e dei dolori che sono toccati in sorte a ogni vita, per mezzo di un suggerimento:

> Qua ratione queas traducere leniter aevum:
> Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
> Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes[120].

e rendendolo con ciò in sommo grado partecipe di quella dignità che, in quanto essere ragionevole, gli spetta, al contrario di ciò che accade all'animale, e che può essere intesa solo in questo senso e in nessun altro. – Questo mio modo di concepire l'etica stoica mi ha costretto a trattarla qui, dove tratto di ciò che la ragione è e di ciò che essa può compiere. È vero che uno scopo di questo genere può fino a un certo punto essere conseguito con l'utilizzo

[118] [«Per la natura conformemente alla quale dobbiamo vivere, Crisippo intende sia quella comune sia quella umana nella sua propria particolarità» (DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VII, 89; trad. it. cit., p. 275).]

[119] [Il termine tedesco è *heilbringende*. Alla fine del paragrafo Schopenhauer farà riferimento a Cristo come al Salvatore (*Heiland*) del cristianesimo e alla sua condizione di perfetta santità (*Heiligkeit*).]

[120] «In che modo tu possa condurre dolcemente la vita | affinché non ti agiti sempre e non ti tormenti l'insaziabile cupidigia | né il timore e la speranza di cose mediocri» (ORAZIO, *Epist.*, I, 18, 97-99).]

della ragione e con un'etica esclusivamente razionale, dato infatti che anche l'esperienza mostra che coloro i quali hanno un carattere puramente razionale, quelli che si è soliti chiamare filosofi pratici – e con diritto, poiché, come l'autentico filosofo, | ossia il filosofo teoretico, riconduce la vita al concetto, cosí i filosofi pratici riconducono il concetto alla vita –, sono certamente i piú felici; tuttavia manca ancora moltissimo affinché in questo modo si possa conseguire qualcosa di perfetto e affinché la ragione, usata rettamente, possa realmente liberarci da tutto il peso e da tutte le sofferenze della vita e condurci alla felicità. C'è piuttosto una completa contraddizione in quel voler vivere senza soffrire che anche la comune espressione «vita beata» porta con sé; ciò apparirà del tutto chiaro a chi avrà compreso sino alla fine la mia trattazione seguente. Questa contraddizione si rivela anche già nell'etica della ragione pura stessa, per il fatto che lo stoico è costretto a introdurre nelle sue istruzioni per una vita felice (poiché tale rimane sempre la sua etica) una raccomandazione del suicidio (cosí come tra gli splendidi gioielli e gli ornamenti dei despoti orientali si trova sempre anche una preziosa fiala di veleno) per il caso in cui i dolori del corpo, che non si lasciano alleviare da nessun principio e da nessun ragionamento filosofico, risultino predominanti e incurabili, cosí che l'unico fine dell'etica, la felicità, venga mandato a monte, e non rimanga altro, per sottrarsi alla sofferenza, che la morte, la quale però, in questo caso, dev'essere presa con indifferenza come ogni altra medicina. Qui diventa evidente una radicale opposizione tra l'etica stoica e le altre etiche che sono state citate sopra, le quali pongono immediatamente come scopo la virtú in sé, anche in presenza delle sofferenze piú dolorose, e non vogliono che, per sottrarsi al dolore, si ponga fine alla vita, benché nessuna di esse abbia saputo esprimere il vero motivo per cui si deve rifiutare il suicidio, limitandosi invece a mettere faticosamente insieme motivi illusori di ogni tipo: nel quarto libro quel motivo apparirà nella sua relazione con la nostra trattazione. Ma il contrasto sopra menzionato rivela e conferma proprio la differenza essenziale, che si radica nel principio fondamentale, tra lo Stoicismo, che, propriamente, è solo una forma particolare di eudemonismo, e le dottrine sopra menzionate, nonostante l'uno e le altre spesso si incontrino nei risultati e abbiano un'apparente parentela. Ma la sopra menzionata intima contraddizione, da cui è affetta l'etica stoica persino nel suo pensiero fondamentale, si mostra inoltre anche in questo, che il suo ideale, il sapiente stoico, cosí come essa stessa ce lo rap-

108

109 presenta, non ha potuto mai ottenere né vita | né un'intima verità poetica, ma è rimasto un burattino legnoso e rigido con il quale non è possibile fare nulla e che non sa neanche lui dove andare con la sua saggezza, e la cui perfetta tranquillità, la cui soddisfazione, la cui felicità sono addirittura in contrasto con la natura umana e non ci consentono di giungere da lí a nessuna rappresentazione intuitiva. Come appaiono del tutto differenti, posti accanto a lui, gli oltrepassatori del mondo e i penitenti volontari che la sapienza indiana ci presenta e che ha realmente prodotto, oppure anche il Salvatore del cristianesimo, quella figura perfetta, piena di vita profonda, della piú grande verità poetica e del piú alto significato, che però, pur nella sua perfetta virtú, santità e superiorità, ci si presenta in uno stato di profondissima sofferenza[121].

[121] Su questo si veda il cap. 16 del secondo volume.

| Libro secondo 111

Prima considerazione sul mondo come volontà

L'oggettivazione della volontà

Nos habitat, non tartara, sed nece sidera coeli:
Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.

[In occhiello: «Abita in noi, non nel tartaro e nemmeno nelle stelle del cielo: | lo spirito, che vive in noi, ha fatto tutte quelle cose» (AGRIPPA DI NETTESHEIM, *Epistole*, V, 14) ; in *Opera Omnia*, Lyon 1535). Schopenhauer ricava la citazione da J. BEAUMONT, *Historisch-Physiologisch und Theologischer Tractat von Geeistern, Erscheinungen, Hexereien und andern Zauber-Händel* («Trattato storico-fisiologico sugli spiriti, i fenomeni, le stregonerie e altre magie»), Neue Buchhandlung, Halle 1721, p. 281. Nella prima edizione del *Mondo* Schopenhauer cita invece il *Faust* di Goethe, I, vv. 382-85: «E conoscessi, il mondo, che cos'è | che lo connette nell'intimo, | tutte le forze che agiscono, e i semi eterni, vedessi» (J. W. GOETHE, *Faust*, trad. ital. di F. Fortini, Mondadori, Milano 1980[4], p. 35). Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535) fu un alchimista e filosofo tedesco.]

| § 17.

Nel primo libro abbiamo preso in considerazione la rappresentazione solo come tale, vale a dire solo nella sua forma generale. In effetti, però, abbiamo conosciuto nel suo contenuto anche ciò che concerne la rappresentazione astratta, il concetto, in quanto essa ottiene per intero il proprio contenuto e il proprio significato soltanto in forza del riferimento alla rappresentazione intuitiva, senza la quale sarebbe priva di valore e di contenuto. Dato dunque che ci siamo riferiti per intero alla rappresentazione intuitiva, esigeremo di conoscerne anche il contenuto, le sue determinazioni piú specifiche e le forme che essa ci presenta. Cercheremo soprattutto di mettere in chiaro il suo significato piú autentico, quel significato che, di solito, viene a malapena avvertito e grazie al quale le immagini della rappresentazione, invece di passarci davanti come un che di totalmente estraneo e muto, ci parlano direttamente, diventano comprensibili e acquistano un interesse che si impone alla totalità del nostro essere.

Diamo uno sguardo alla matematica, alla scienza della natura e alla filosofia: ciascuna di esse ci fa sperare di poterci fornire una parte dei chiarimenti desiderati. – A prima vista la filosofia ci si presenta come un mostro dalle molte teste, ciascuna delle quali parla una lingua diversa. Per la verità non tutte sono in disaccordo tra loro riguardo al punto che qui stiamo considerando, ossia il significato della rappresentazione intuitiva, poiché, eccezion fatta per gli Scettici e per gli Idealisti, | tutti gli altri, a ben vedere, sono sostanzialmente d'accordo nel parlare di un *oggetto* che starebbe a *fondamento* della rappresentazione e che, pur essendo del tutto distinto da essa quanto all'essere e quanto all'essenza, tuttavia le sarebbe simile in ogni sua parte, come un uovo è simile a un altro. Tutto questo però non ci aiuta per nulla, poiché noi sappiamo che questo oggetto non può essere in alcun modo distinto dalla rappresentazione; scopriamo invece che l'uno e l'altra sono una sola e medesima cosa, dato che ogni oggetto presuppone da sempre e per sempre un soggetto, e proprio per questo resta

appunto pur sempre una rappresentazione; abbiamo anche riconosciuto che l'essere-oggetto appartiene alla forma piú generale della rappresentazione, la quale è costituita appunto dalla scomposizione in oggetto e soggetto. Oltre a ciò, il principio di ragione, al quale qui ci si richiama, è per noi del pari soltanto la forma della rappresentazione, ossia la connessione regolare di una rappresentazione con un'altra, e non invece la connessione della serie totale delle rappresentazioni, finita o infinita che sia, con qualcosa che non sia rappresentazione, e che, di conseguenza, non possa essere affatto rappresentabile. – Degli scettici e degli idealisti si è detto piú sopra, trattando della disputa intorno alla realtà del mondo esterno.

Se ora quella conoscenza precisa della rappresentazione intuitiva che desideriamo e che ci è nota solo in generale, in modo puramente formale, noi la chiediamo alla matematica, essa ci parlerà solo di queste rappresentazioni in quanto riempiono il tempo e lo spazio, vale a dire in quanto sono grandezze. La matematica ci indicherà con la massima precisione quantità e grandezza; dato però che esse sono sempre e solo relative, ossia consistono nel confronto di una rappresentazione con un'altra, e per di piú solo dal punto di vista unilaterale della grandezza, non sarà qui che potremo trovare quel chiarimento che desideriamo piú di ogni altra cosa.

Se infine diamo uno sguardo al dominio della scienza della natura, che è vasto e suddiviso in molti campi, possiamo subito distinguere in esso due parti fondamentali. La scienza della natura o è descrizione delle forme – io la chiamo m o r f o l o g i a – oppure è spiegazione delle loro trasformazioni – ed è quella che chiamo e z i o l o g i a . La prima prende in considerazione le forme permanenti, la seconda la materia che diviene, secondo le leggi che regolano il passaggio di una forma nell'altra. La prima è quella che viene chiamata, sia pure in modo improprio, storia | naturale, nell'accezione piú ampia del termine; essa, soprattutto come botanica e come zoologia, ci insegna a riconoscere, nella successione incessante degli individui, le forme permanenti, organiche e perciò stabilmente determinate, che esauriscono gran parte del contenuto della rappresentazione intuitiva: le classifica, le separa, le riunisce, le ordina in sistemi naturali e artificiali, le raccoglie sotto concetti che ne rendano possibile una visione d'insieme e una comprensione completa. Mostra poi che, nel tutto come nelle parti, c'è fra tutte queste forme un'analogia dalle infinite sfumature (*unité de*

115

plan)[1], in virtú della quale esse somigliano a variazioni diversificate di un unico tema non obbligato. Il passaggio della materia in quelle forme, ossia l'originarsi dell'individuo, non costituisce la parte principale della sua trattazione, dato che ogni individuo proviene da un suo simile attraverso la generazione, la quale, dappertutto ugualmente misteriosa, si è sottratta sinora a una conoscenza precisa, e il poco che se ne sa trova posto nella fisiologia, che fa già parte della scienza eziologica della natura. Ad essa tende anche la mineralogia – nonostante, nella sostanza, appartenga alla morfologia – soprattutto dove si presenta come geologia. Sono poi in senso proprio eziologiche tutte quelle branche della scienza naturale che hanno come tema principale la conoscenza della causa e dell'effetto; esse insegnano come, in conformità a una regola infallibile, a u n c e r t o stato della materia ne segua necessariamente un altro determinato, come una determinata modificazione ne condizioni e ne produca necessariamente un'altra determinata, e questa prova viene chiamata s p i e g a z i o n e . Qui troviamo principalmente la meccanica, la fisica, la chimica, la fisiologia.

Se ci affidiamo al loro insegnamento, però, ci accorgiamo subito che quel chiarimento che desideriamo piú di qualsiasi altra cosa non ci viene fornito né dall'eziologia né dalla morfologia. Quest'ultima ci presenta innumerevoli forme, che per noi sono rappresentazioni, infinitamente varie e tuttavia legate l'una all'altra da un'indiscutibile aria di famiglia, le quali, per questa via, ci rimangono eternamente estranee e, considerate soltanto in questo modo, ci stanno dinanzi come dei geroglifici incomprensibili. – L'eziologia, viceversa, ci insegna che, stando alla legge di causa ed effetto, un certo determinato stato della materia ne produce | un altro, e con questo ha fornito una spiegazione e ha esaurito il proprio compito. Cosí facendo, tuttavia, l'eziologia non fa altro che mostrare l'ordine regolare con cui gli stati si producono nello spazio e nel tempo e mostrare, per tutti i casi, quale fenomeno debba necessariamente prodursi in un dato tempo e in un dato luogo; essa assegna quindi ai fenomeni il loro posto nel tempo e nello spazio, secondo una legge il cui contenuto determinato ci viene sí insegnato dall'esperienza, ma della cui forma generale e della cui necessità siamo tuttavia consapevoli indipendentemente da essa. Tutto questo, pe-

116

[1] [Sulla questione c'era stato, negli anni Trenta del XIX secolo, un intenso dibattito tra Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) e Georges Cuvier (1769-1832), suo collega presso il Museo di storia naturale di Parigi.]

rò, non getta alcuna luce sull'essenza profonda di uno qualsiasi di quei fenomeni; tale essenza viene chiamata forza naturale e sta al di fuori del dominio della spiegazione eziologica, che chiama legge naturale la costanza inalterabile del prodursi della manifestazione di questa forza, ogni qual volta si presentino le condizioni che l'eziologia stessa ha riconosciuto. Questa legge di natura, queste condizioni, questo presentarsi in relazione a un luogo determinato e a un tempo determinato, sono però tutto ciò che essa conosce e potrà mai conoscere. La stessa forza che si manifesta, l'essenza profonda dei fenomeni che si presentano in conformità a quelle leggi, è destinata a restare per l'eziologia un eterno mistero, un che di assolutamente estraneo e sconosciuto, tanto nei fenomeni piú semplici quanto in quelli piú complessi. Infatti, nonostante l'eziologia, sinora, abbia realizzato il proprio scopo nel modo piú compiuto nella meccanica e nel modo meno compiuto nella fisiologia, tuttavia la forza in virtú della quale, assecondando la propria natura profonda, una pietra cade a terra o un corpo ne urta un altro, non ci è meno estranea e misteriosa di quella che produce il movimento e la crescita di un animale. La meccanica dà per presupposto che la materia, la gravità, l'impenetrabilità, la trasmissione del movimento per mezzo di un urto, la rigidità, eccetera siano imperscrutabili e le chiama forze naturali; e indica con il nome di leggi naturali il loro necessario e regolare manifestarsi sotto certe condizioni, e solo da questo punto comincia la propria spiegazione, che consiste nell'indicare con fedeltà e con esattezza matematica come, dove e quando ciascuna forza si manifesta e nel ricondurre a una di queste forze qualsiasi fenomeno le si presenti. Lo stesso fanno, ciascuna nel proprio ambito, la fisica, la chimica, la fisiologia, con l'unica differenza che esse presuppongono molto di piú e spiegano molto di meno. Di conseguenza, persino la piú perfetta spiegazione eziologica della natura nel suo complesso altro non sarebbe, propriamente, che | un elenco di forze inesplicabili e un'indicazione sicura delle regole secondo le quali i fenomeni di quelle forze si producono, si succedono, prendono il posto l'uno dell'altro nel tempo e nello spazio; l'intima essenza delle forze che cosí si manifestano resterebbe però sempre un'incognita, poiché la legge di cui l'eziologia si serve non conduce alla sua spiegazione, ma è costretta ad arrestarsi al fenomeno e alla sua classificazione. L'eziologia potrebbe perciò essere paragonata alla sezione di un blocco di marmo, che mostra l'una accanto all'altra molte venature, ma che non consente di scoprire quale sia il percorso che esse compiono dall'interno del blocco di marmo sino alla

117

superficie. Oppure (se mi si consente un esempio scherzoso, che è però davvero calzante) il ricercatore filosofico, di fronte all'eziologia completa della natura nella sua interezza, dovrebbe sentirsi sempre come uno che sia capitato, senza sapere come, in una compagnia del tutto sconosciuta, nella quale ognuno, a turno, gli presenti un altro come proprio amico o come proprio cugino, senza dargli nessun'altra spiegazione; egli, dal canto suo, pur felicitandosi ogni volta della presentazione, ha sempre sulla punta della lingua una domanda: «Ma come diavolo sono capitato in mezzo a questa compagnia?»

Nemmeno l'eziologia, dunque, ci può dare, di quei fenomeni che chiamiamo nostre rappresentazioni, la spiegazione desiderata e capace di farci procedere oltre. Anche dopo tutte le spiegazioni, infatti, essi continuano a rimanerci di fronte, del tutto sconosciuti, come pure rappresentazioni delle quali non comprendiamo il significato. La connessione causale ci dà solamente la regola e l'ordine relativo del loro prodursi nello spazio e nel tempo, ma non ci fa vedere da vicino che cosa sia ciò che cosí si produce. La stessa legge di causalità, inoltre, ha valore soltanto per delle rappresentazioni, per degli oggetti di una determinata classe, ha significato solo se li presuppone: esiste dunque, come questi stessi oggetti, sempre e solo in relazione con il soggetto, e quindi solo in modo condizionato; essa perciò può essere conosciuta ugualmente bene sia che si parta dal soggetto – vale a dire *a priori* – sia che si parta dall'oggetto – vale a dire *a posteriori* –, come ci ha insegnato Kant.

Ciò che però ci spinge a ricercare è proprio il fatto che non basta sapere che abbiamo delle rappresentazioni, che esse sono fatte in questo o quest'altro modo, e che si collegano le une alle altre secondo queste o quelle leggi, | l'espressione generale delle quali è sempre il principio di ragione. Noi vogliamo sapere quale sia il significato di queste rappresentazioni: ci chiediamo se questo mondo non sia altro che rappresentazione, nel qual caso dovrebbe passarci davanti come un sogno inconsistente, come un fantasma indegno della nostra attenzione, o se non sia invece qualcosa d'altro, qualcosa di piú, e che cosa sia questo qualcosa. Quel che è certo è che ciò che ricerchiamo è un che di essenzialmente e completamente diverso dalla rappresentazione, e che perciò le forme e le leggi di quest'ultima debbono rimanergli del tutto estranee; ne segue che, prendendo le mosse dalla rappresentazione, non è possibile giungere ad esso servendosi del filo conduttore di quelle leggi, le quali collegano l'uno all'altro soltanto oggetti, soltanto rappresentazioni, e che sono le forme del principio di ragione.

118

Vediamo sin d'ora che dall'esterno non si potrà mai giungere all'essenza delle cose: per quanto si ricerchi, per questa via non si troveranno mai altro che immagini e nomi. Ci capita qui quello che accade a uno che giri intorno a un castello cercando inutilmente l'entrata e che, nel frattempo, faccia qualche schizzo delle facciate. Eppure è proprio questa la strada che è stata percorsa da tutti i filosofi che mi hanno preceduto.

§ 18.

In effetti, il significato tanto ricercato di questo mondo che mi sta davanti come mia rappresentazione, oppure il passaggio da esso, come pura rappresentazione del soggetto conoscente, a quello che può esserci ancora al di là di esso, non potrebbe mai essere scoperto se il ricercatore stesso non fosse nient'altro che il puro soggetto conoscente (un'alata testa d'angelo priva di corpo). Egli però ha le proprie radici in quel mondo, si trova in esso come individuo; ciò significa che il suo conoscere, che è il sostegno che condiziona l'intero mondo come rappresentazione, è reso possibile in tutto e per tutto dalla mediazione di un corpo, le cui affezioni, come abbiamo mostrato, sono per l'intelletto il punto di partenza dell'intuizione di quel mondo. Questo corpo è, per il puro soggetto conoscente in quanto tale, una rappresentazione come qualsiasi altra, un oggetto tra gli oggetti: i suoi movimenti, le sue azioni egli non le conosce, sotto questo rispetto, in modo diverso da come conosce tutti gli altri | oggetti dell'intuizione, e gli rimarrebbero ugualmente estranei e incomprensibili se il loro significato non gli venisse rivelato, per una fortunata circostanza, in un altro modo del tutto diverso. Se cosí non fosse, egli vedrebbe che il proprio agire consegue, con la costanza di una legge naturale, dai motivi che gli si presentano, proprio come le modificazioni degli altri oggetti conseguono da cause, stimoli, motivi. Non comprenderebbe, però, l'influenza dei motivi meglio di quanto riesca a comprendere la connessione di qualsiasi altro effetto che gli si manifesti con la causa che gli è propria. Egli allora definirebbe l'intima e per lui incomprensibile essenza di quelle manifestazioni e delle azioni del suo corpo, a piacere, come una forza, una qualità, o un carattere, ma non per questo ne avrebbe una visione piú chiara. Le cose però non stanno in questo modo; anzi, al soggetto del conoscere, che si manifesta come individuo è data la parola che scioglie

119

l'enigma, e questa parola suona volontà. È questa, e questa sola, a fornirgli la chiave del suo proprio fenomeno, a mostrargli il meccanismo interiore del suo essere, del suo agire, dei suoi movimenti. Al soggetto del conoscere, che si presenta come individuo in forza della propria identità con il corpo, questo corpo è dato in due modi affatto diversi: da una parte come rappresentazione nell'intuizione intellettuale, come oggetto fra oggetti, sottoposto alle loro leggi; e tuttavia, nello stesso tempo, gli è dato anche in un modo del tutto diverso, ossia come quel qualcosa che ciascuno conosce immediatamente e che è indicato dalla parola volontà. Ogni vero atto della sua volontà è subito e immancabilmente anche un movimento del suo corpo; egli non può volere realmente l'atto senza allo stesso tempo rendersi conto che esso si manifesta come movimento del corpo. L'atto della volontà e l'azione del corpo non sono due stati diversi conosciuti oggettivamente, che il filo della causalità annoda insieme, non stanno tra loro nella relazione di causa ed effetto; sono invece un'unica e medesima cosa, solo che si danno in due modi del tutto diversi: una volta del tutto immediatamente e una volta nell'intuizione per l'intelletto. L'azione del corpo non è altro che l'atto della volontà oggettivato, ossia comparso dinanzi all'intelletto. In seguito mostreremo che ciò vale per ogni movimento del corpo, non soltanto per i movimenti provocati da motivi, ma anche per quelli involontari provocati da semplici stimoli; anzi, mostreremo che il corpo nella sua interezza non è altro che la volontà oggettivata, ossia volontà | che è diventata rappresentazione; tutto questo verrà trattato e risulterà chiaro nel prosieguo della trattazione. Il corpo – che nel libro precedente e nella dissertazione sul principio di ragione, in conformità con il punto di vista unilaterale che lí avevo assunto (quello della rappresentazione)[2], avevo chiamato l'oggetto immediato[3] – qui, da un altro punto di vista, lo indicherò come l'oggettità della volontà. In un certo senso si può anche dire, perciò, che la volontà è la conoscenza *a priori* del corpo e che il corpo è la conoscenza *a posteriori* della volontà. – Le decisioni volontarie, che sono in rapporto con il futuro, sono semplici considerazioni della ragione su ciò che un giorno si vorrà, non atti di volontà veri e propri: solo la loro effettiva realizzazione suggella la decisione che, sino a quando non si sia realizzata, è solo un proposito che

120

[2] [*Mondo* 1914-16, tomo I, p. 154 traduce erroneamente «quello dell'intuizione».]
[3] [Cfr. ZA, V, pp. 100-1; *Quadruplice II*, § 22, p. 135.]

può anche mutare e che esiste soltanto nella ragione, *in abstracto*. È solo nella riflessione che il volere e l'agire sono distinti: nella realtà essi sono una cosa sola. Ogni vero, genuino, immediato atto della volontà è subito e immediatamente anche un atto visibile del corpo; e d'altra parte, in modo corrispondente, ogni azione esercitata sul corpo è subito e immediatamente anche un'azione esercitata sulla volontà; in quanto tale, la chiamiamo dolore se ripugna alla volontà, benessere, piacere, se è conforme ad essa. Le gradazioni dell'uno e dell'altro sono molto diverse. Ma è del tutto sbagliato considerare il dolore e il piacere come rappresentazioni: non lo sono affatto, e sono invece affezioni immediate della volontà nella sua manifestazione fenomenica, ossia nel corpo: un forzato, istantaneo volere o non volere l'impressione che esso subisce. Vanno considerate immediatamente come semplici rappresentazioni, e vanno perciò escluse da quanto è appena stato detto, soltanto poche impressioni del corpo che non stimolano la volontà e per mezzo delle quali il corpo stesso diventa oggetto immediato della conoscenza, dato che come intuizione esso è già, nell'intelletto, un oggetto mediato come tutti gli altri oggetti. Mi riferisco alle affezioni dei sensi propriamente oggettivi, ossia la vista, l'udito e il tatto, e per di piú solo nella misura in cui questi organi vengono stimolati nel modo che è loro peculiare, caratteristico, specifico, conforme alla loro natura: uno stimolo della sensibilità rafforzata e specificamente modificata che è così estremamente debole che la volontà non ne viene affetta; anzi, 121 non essendo disturbata da alcuno stimolo | della volontà, consegna all'intelletto solo i dati da cui si produrrà l'intuizione. Ogni affezione troppo forte o eterogenea di questi organi di senso, invece, è dolorosa, ossia contraria alla volontà, alla cui oggettità anch'essi, dunque, appartengono. – La nevrastenia si manifesta quando le impressioni, che dovrebbero avere soltanto quel grado di forza che è sufficiente a renderle dei dati per l'intelletto, stimolano la volontà con una maggiore forza, ossia producono dolore o senso di benessere; piú spesso dolore, in effetti, un dolore che è in parte sordo e indistinto, che non solo fa sí che dei toni particolari e una luce forte vengono avvertiti in modo doloroso, ma provoca anche una generale e ipocondriaca sensazione di malessere, senza essere riconosciuto con chiarezza. – Oltre a ciò, l'identità di corpo e volontà si mostra, tra l'altro, anche nel fatto che ogni movimento della volontà violento ed eccessivo, ossia ogni emozione, scuote in modo immediato il corpo e il suo meccanismo interiore, turbando

il corso delle sue funzioni vitali. Ciò è stato spiegato in modo particolare nella *Volontà nella natura*, a p. 27 della seconda edizione[4].

Infine, la conoscenza che ho io della mia volontà, sebbene sia una conoscenza immediata, non è tuttavia separabile da quella del mio corpo. Io non conosco la mia volontà nel suo complesso, né nella sua unità, né nella pienezza della sua essenza; la conosco, invece, nei suoi singoli atti, e dunque nel tempo, che è la forma del fenomeno del mio corpo come di quello di ogni altro oggetto: il mio corpo è perciò la condizione che mi permette di conoscere la mia volontà. Questa volontà, senza il mio corpo, io non sono in grado di rappresentarla effettivamente. Nella dissertazione sul principio di ragione, in verità, la volontà, o meglio il soggetto del volere, viene presentata come una classe particolare di rappresentazioni o di oggetti; solo che già lí abbiamo visto che questo oggetto coincide con il soggetto, il che equivale appunto a dire che cessa di essere un oggetto. Abbiamo chiamato questa coincidenza il prodigio κατ᾽ἐξοχήν[5]: in un certo senso tutta l'opera presente è la spiegazione di quel prodigio. – In quanto conosco propriamente la mia volontà come oggetto, io la conosco come corpo, ma in questo modo mi trovo di nuovo di fronte alla prima classe di rappresentazioni che ho descritto in quella dissertazione, ossia di fronte agli oggetti reali[6]. Vedremo meglio 122 nel | prosieguo che questa prima classe di rappresentazioni trova appunto la propria chiave, la propria soluzione, nella quarta classe di rappresentazioni che lí è stata posta[7], la quale non intendeva piú, propriamente, contrapporsi come un oggetto al soggetto; e vedremo che noi, in corrispondenza a ciò, dovremo riuscire a comprendere l'intima essenza della legge di causalità, che vale nella prima classe, e di ciò che accade in modo conforme ad essa.

L'identità della volontà e del corpo, che abbiamo esposto in via provvisoria, può essere descritta soltanto come qui, in effetti per la prima volta, si è fatto e come sempre piú si farà nel prosieguo, ossia dicendo che può solo essere elevata dalla coscienza immediata, dalla conoscenza *in concreto*, al sapere della ragione, oppure essere trasportata nella conoscenza *in abstracto*; non può essere invece in alcun modo provata, ossia non la si può ricavare come conoscenza mediata da una conoscenza immediata d'altro genere, proprio per-

[4] [Cfr. ZA, V, pp. 226-28; VNN, pp. 60-63.]
[5] [Per antonomasia, per eccellenza. Cfr. ZA, V, p. 160; *Quadruplice II*, § 42, p. 204.]
[6] [Cfr. ZA, V, pp. 43 sgg.; *Quadruplice II*, pp. 68 sgg.]
[7] [Cfr. ZA, V, pp. 157 sgg.; *Quadruplice II*, pp. 200 sgg.]

ché essa stessa è la conoscenza piú immediata di tutte, e se non la afferriamo e non la fissiamo come tale, è inutile che ci aspettiamo di acquisirla in qualche modo mediatamente, come conoscenza derivata. Essa è una conoscenza di un genere del tutto particolare, ed è proprio per questo che la sua verità non può propriamente essere collocata sotto una delle quattro rubriche nelle quali, nella dissertazione sul principio di ragione, ai §§ 21 e seguenti, ho suddiviso ogni verità, vale a dire la verità logica, empirica, trascendentale e metalogica[8]; essa infatti non è, come sono invece quelle, la relazione di una rappresentazione astratta con un'altra rappresentazione, o con la forma necessaria della rappresentazione intuitiva o astratta; è invece la relazione di un giudizio con il rapporto che si costituisce fra una rappresentazione intuitiva, il corpo, con ciò che non è in alcun modo rappresentazione, bensí un che di *toto genere* diverso da essa: volontà. Io vorrei perciò distinguere questa verità da tutte le altre e chiamarla verità filosofica κατ'ἐξοχήν. Essa può essere espressa in modi diversi, per esempio dicendo che il mio corpo e la mia volontà sono una cosa sola; oppure che ciò che io, in quanto rappresentazione intuitiva, chiamo il mio corpo, lo chiamo, in quanto ne sono consapevole in modo del tutto diverso e non paragonabile a nessun altro, la mia volontà; – o ancora che il mio corpo è l'oggettità della mia volontà; oppure che | il mio corpo, prescindendo dal fatto che è una mia rappresentazione, altro non è che la mia volontà; e via dicendo[9].

123

§ 19.

Se nel primo libro, con profonda riluttanza, abbiamo sostenuto che il nostro corpo proprio, come tutti i restanti oggetti di questo mondo dell'intuizione, è una pura rappresentazione del soggetto conoscente, ormai ci è diventato chiaro cosa sia che, nella coscienza di ciascuno, distingue la rappresentazione del nostro proprio corpo da tutte le altre, che per il resto sono del tutto simili ad essa, vale a dire il fatto che il corpo si presenta alla coscienza anche in un'altra maniera, *toto genere* diversa, che viene indicata con la parola volontà; e ci è anche diventato chiaro che proprio la duplice conoscenza che abbiamo del nostro corpo ci dà su di esso

[8] [Cfr. ZA, V, pp. 66 sgg.; *Quadruplice II*, pp. 94 sgg.]
[9] Su questo cfr. il cap. 18 del secondo volume.

– tanto sul suo agire e muoversi in forza di motivi, quanto sul suo patire a causa delle azioni esterne; in una parola: su ciò che esso è non in quanto rappresentazione ma, oltre a ciò, anche in sé – quel chiarimento sull'essenza, sull'attività e sulla passività di tutti gli altri oggetti reali che non possiamo ottenere in modo immediato.

Il soggetto conoscente è individuo proprio in forza di questa particolare relazione con un unico corpo che, considerato al di fuori di essa, è per lui solo una rappresentazione uguale a tutte le altre. Ma la relazione in virtú della quale il soggetto conoscente è individuo sussiste proprio per questo unicamente tra lui e una sola di tutte le sue rappresentazioni, dato che soltanto di quest'ultima egli è consapevole non come di una semplice rappresentazione, ma allo stesso tempo anche in tutt'altro modo, ossia come di una volontà. Ora però proviamo a prescindere da quella relazione particolare, da quella conoscenza duplice ed eterogenea di ciò che è uno e il medesimo; dato che quest'uno è il corpo, una rappresentazione uguale a tutte le altre, ecco che l'individuo conoscente dovrà ammettere, per potersi orientare in proposito, che il tratto distintivo di quell'unica rappresentazione sia unicamente il fatto che la conoscenza che egli ne ha si trova in questa duplice relazione unicamente con quella rappresentazione, che soltanto di quest'unico oggetto intuitivo egli possa avere | una visione in due modi diversi a un tempo, ma che questo non deve essere spiegato con la differenza di questo oggetto rispetto a tutti gli altri, ma con la differenza del rapporto che la sua conoscenza instaura con quest'unico oggetto rispetto a quello che instaura con tutti gli altri; oppure dovrà ammettere che quest'unico oggetto sia essenzialmente diverso da tutti gli altri, che esso solo sia, fra tutti, allo stesso tempo volontà e rappresentazione, e che gli altri, al contrario, siano semplice rappresentazione, vale a dire meri fantasmi; che dunque il suo corpo sia l'unico individuo reale nel mondo, vale a dire l'unico fenomeno della volontà e l'unico oggetto immediato del soggetto. – Che gli altri oggetti, considerati come pure rappresentazioni, siano uguali al suo corpo, ossia che, come lui, riempiano lo spazio (anch'esso forse presente solo come rappresentazione) e che, come lui, agiscano nello spazio, lo si può dimostrare con certezza per mezzo di quella legge di casualità che, per le rappresentazioni, è sicura *a priori* e che non ammette alcun effetto senza una causa; tuttavia, prescindendo dal fatto che da un effetto si può risalire solo a una causa generale e non a una causa corrispondente all'effetto, va detto che qui ci muoviamo sempre

124

di nuovo solo nel dominio della pura rappresentazione: solo per essa vale la legge di causalità, e al di là di essa non è in alcun modo possibile andare. Se però gli oggetti conosciuti dall'individuo solo come rappresentazioni siano anche, come il suo corpo proprio, manifestazioni fenomeniche di una volontà, questo è, come abbiamo già sostenuto nel libro precedente, il senso autentico della domanda intorno alla realtà del mondo esterno, non ammettere il quale costituisce il senso dell'*egoismo teoretico* che, proprio per questo, considera come fantasmi tutte le apparenze fenomeniche, a eccezione di quella in cui consiste la sua propria individualità, proprio come fa, sul piano della prassi, l'egoismo pratico, che considera e tratta solo la propria persona come una realtà autentica e tutte le altre, invece, come meri fantasmi. L'egoismo teoretico, in effetti, non potrà mai essere confutato con delle argomentazioni, eppure non c'è dubbio che esso, in filosofia, non è mai stato impiegato se non come un sofisma scettico, ossia come un che di meramente apparente. Come convinzione seria, invece, lo si può trovare solamente in un manicomio, e in questo caso non è necessario opporre ad esso un'argomentazione, quanto piuttosto una cura. Per questo non ci soffermeremo piú a lungo su di esso, ma lo considereremo soltanto come l'ultima roccaforte dello scetticismo, che è sempre combattivo. | Ora, se la nostra conoscenza, che è sempre legata all'individualità e ha proprio in ciò la sua limitazione, porta con sé la necessità che ciascuno possa *essere* uno, e possa tuttavia *conoscere* tutte le altre cose – ed è appunto questa limitazione a suscitare il bisogno della filosofia –, noi, che proprio per questo ci sforziamo di allargare, per mezzo della filosofia, i limiti della nostra conoscenza, considereremo gli argomenti che lo scetticismo adduce a sostegno dell'egoismo teoretico[10], che qui ci si contrappone, alla stregua di un piccolo avamposto di frontiera che sia di fatto del tutto inespugnabile, ma la cui guarnigione non abbia modo di uscire da esso, cosicché lo si può aggirare e, senza pericolo, ce lo si può lasciare alle spalle.

Di conseguenza, quella doppia conoscenza che abbiamo dell'essenza e dell'attività del nostro corpo proprio, che a questo punto dovrebbe risultare chiara e che ci è data in due modi del tutto ete-

[10] [Non «scettico», come traduce erroneamente *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 159. In effetti Schopenhauer utilizza tre volte in poche righe la medesima espressione («theoretische Egoismus»), che *Mondo* 1914-16 traduce però curiosamente in tre modi diversi: «egoismo teoretico», «egoismo teorico» e, appunto, «egoismo scettico» (fuorviato forse dal fatto che, poco sopra, l'egoismo teoretico è stato indicato come estrema roccaforte dello scetticismo).]

rogenei, la utilizzeremo d'ora in avanti come una chiave per penetrare l'essenza di ogni fenomeno della natura: tutti gli oggetti che non sono dati alla nostra coscienza allo stesso modo in cui è dato il nostro corpo, ossia che non sono dati con quella duplicità di cui si è detto, ma solo come rappresentazioni, li valuteremo a partire dall'analogia con il nostro corpo; assumeremo perciò che, come da una parte essi sono, proprio come il corpo, rappresentazioni, e quindi hanno la sua stessa natura, dall'altra, se si prescinde dalla loro esistenza come rappresentazioni del soggetto, ciò che cosí ne rimane, nella sua intima essenza, deve essere la stessa cosa che noi chiamiamo *volontà*. Che altro tipo di esistenza o di realtà dovremmo mai attribuire al rimanente mondo corporeo? Da dove potremmo ricavare gli elementi con i quali metterlo insieme? Al di fuori della volontà e della rappresentazione non possiamo conoscere né pensare alcunché. Se noi vogliamo attribuire al mondo corporeo, che sussiste solo nella nostra rappresentazione, il massimo di realtà che per noi sia concepibile, allora gli attribuiremo quella realtà che per ciascuno di noi ha il proprio corpo, poiché esso è, per ognuno di noi, la realtà piú reale di tutte. Ma se analizziamo la realtà di questo corpo e delle sue azioni, noi non incontriamo in esso, oltre al fatto di essere una nostra rappresentazione, nient'altro che la volontà, con il che la sua stessa realtà è esaurita. Non possiamo, perciò, trovare da nessuna parte una realtà diversa che possa essere attribuita al mondo corporeo. Se dunque il mondo corporeo dev'essere ancora qualcosa in piú che la nostra semplice rappresentazione, dobbiamo dire che esso, al di là | della rappresentazione, quindi in sé e nella sua essenza piú profonda, è ciò che noi in noi stessi troviamo immediatamente come volontà. Dico nella sua essenza piú profonda: questa essenza in cui consiste la volontà, tuttavia, dobbiamo prima imparare a conoscerla piú da vicino, in modo da riuscire a distinguere ciò che appartiene propriamente ad essa da ciò che appartiene al suo fenomeno nei diversi gradi che esso possiede; cosí, per esempio, il fatto di trovarsi ad avere una certa conoscenza e l'agire in forza della sollecitazione di motivi che ne consegue non appartengono, come verrà in chiaro nel prosieguo, all'essenza della volontà, ma solo a quel suo fenomeno che si rende visibile come animale o come uomo. Se io perciò dicessi che la forza che spinge verso terra la pietra è nella sua essenza, in sé e al di fuori di ogni rappresentazione, volontà, be', non si dovrà attribuire a questa proposizione il folle significato che la pietra si muova in forza di un motivo riconosciuto come tale, per-

ché nell'uomo la volontà si manifesta in questo modo[11]. – Ora però passiamo a spiegare e a giustificare in modo piú ampio e piú lucido, sviluppandolo in tutta la sua ampiezza, quanto sino a questo punto è stato presentato in modo sommario e generico[12].

§ 20.

Come essenza in sé del nostro corpo proprio, come ciò che questo corpo è al di là del suo essere oggetto dell'intuizione, del suo essere rappresentazione, la *volontà*, lo abbiamo detto, si fa conoscere anzitutto nei movimenti volontari del corpo stesso, i quali altro non sono che la visibilità dei singoli atti della volontà, con i quali appaiono in modo immediato e assolutamente simultaneo, | 127 quasi fossero una sola e medesima cosa con essi, distinti soltanto per la forma della conoscibilità attraverso la quale sono passati, ossia per il loro essere diventati rappresentazione.

Questi atti della volontà hanno però sempre un fondamento esterno nei motivi. Questi ultimi, tuttavia, non determinano se non ciò che io voglio in *questo* tempo, in *questo* luogo, in *queste* circostanze; ma non il fatto che io, in generale, voglio, non *ciò* che io, in generale, voglio, ossia la massima che caratterizza il mio volere nella sua interezza. Il mio volere, perciò, non lo si può spiegare in tutta la sua essenza per mezzo dei motivi, i quali, invece, determinano solo la sua manifestazione in un dato istante, sono solo l'occasione in cui la mia volontà si manifesta; quest'ultima, al contrario, resta al di fuori del dominio della legge della motivazione: è solo il suo fenomeno a essere, in ogni istante, necessariamente determinato da essa. Solo se è dato il presupposto del mio carattere empirico, il motivo è un principio sufficiente a spiegare la mia condotta; se invece faccio astrazione dal mio

[11] Non siamo quindi in nessun modo d'accordo con Bacone da Verulamio quando (*De augmentis scientiarum*, L. 4, in fine) afferma che tutti i movimenti meccanici e fisici dei corpi si verificano solamente in forza di una precedente percezione da parte di questi corpi stessi, sebbene vi sia anche in questo falso principio un presentimento della verità. La stessa osservazione può essere fatta a proposito di ciò che Keplero afferma nel suo saggio *De planeta Martis*, ossia che i pianeti dovessero essere dotati di conoscenza per poter trovare in modo cosí preciso le loro orbite ellittiche e per misurare la velocità del loro moto cosí che il triangolo della superficie della loro orbita si mantenga sempre proporzionale al tempo impiegato per percorrerne la base. [Lo scritto di Keplero al quale Schopenhauer si riferisce è il trattato *Astronomia nova, seu physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis*, pubblicato nel 1609.]

[12] Su questo si veda il cap. 19 del secondo volume.

carattere e chiedo perché, in generale, voglio questa cosa e non quest'altra, non c'è risposta possibile, appunto perché è solo il *fenomeno* della volontà a essere sottoposto al principio di ragione, non la volontà stessa che, in questo senso, si può dire *priva di fondamento*. Da un lato presuppongo qui la dottrina di Kant del carattere empirico e intelligibile[13], come pure la spiegazione che ne ho dato nei *Due problemi fondamentali dell'etica*, alle pp. 48-58 e poi alle pp. 178 sgg. della prima edizione[14], dall'altro avremo modo di parlarne con maggiore ampiezza nel quarto libro. Per ora voglio solo mettere in evidenza che il fatto che un fenomeno si fondi sull'altro – in questo caso che l'azione si fondi sul motivo – non impedisce in alcun modo che la sua essenza in sé sia una volontà che non ha alcun fondamento, in quanto il principio di ragione, in tutte le sue forme, è la pura forma della conoscenza, la cui validità si estende solamente alla rappresentazione, al fenomeno, al rendersi visibile della volontà, ma non a quella stessa volontà che si rende visibile.

Ora, poiché ogni azione del mio corpo è fenomeno di un atto della volontà nel quale, in forza di motivi determinati, si riflette la mia stessa volontà in generale e nella sua interezza, e quindi il mio carattere, un fenomeno della volontà dev'essere anche condizione e premessa indispensabile di ogni azione, dato che il suo | 128 rendersi fenomeno non può dipendere da qualcosa che non esista immediatamente e solo per mezzo di essa, e che sia dunque per essa solo casuale, nel qual caso il suo stesso fenomeno sarebbe meramente casuale: questa condizione è, invece, il corpo stesso nella sua interezza. Esso stesso deve già essere fenomeno della volontà e deve avere con l'insieme della mia volontà, ossia con il mio carattere intelligibile, del quale il mio carattere empirico è il fenomeno temporale, una relazione analoga a quella che la singola azione del corpo ha con il singolo atto della volontà. Dunque il corpo nella sua interezza non dev'essere altro che la mia volontà resasi visibi-

[13] [Cfr. *Critica della ragione pura*, Parte II, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. II, sez. IX, p. 444: «Ogni causa efficiente deve avere un carattere, ossia una legge della sua causalità, senza la quale non sarebbe causa. Verremmo allora ad avere, in un soggetto del mondo sensibile, in primo luogo un *carattere empirico*, in virtú del quale le sue azioni, in quanto fenomeni, sarebbero totalmente connesse con altri fenomeni, in conformità a leggi stabili della natura [...]. Ma, in secondo luogo, si dovrebbe riconoscere a un tal soggetto anche un *carattere intellegibile*, in virtú del quale esso, pur essendo la causa di quelle azioni in quanto fenomeni, sfuggirebbe a ogni condizione sensibile, e non sarebbe fenomeno. Si potrebbe anche considerare il primo come un carattere della cosa nel fenomeno e il secondo come un carattere della cosa in se stessa».]

[14] [Cfr. ZA, VI, pp. 85-96 e 214-20; *Etica*, pp. 115-26 e 253-59.]

le, dev'essere la mia volontà stessa in quanto è oggetto intuitivo, rappresentazione della prima classe. – A conferma di ciò abbiamo già addotto il fatto che ogni impressione subita dal nostro corpo stimola subito e in modo immediato anche la mia volontà e, da questo punto di vista, la si chiama dolore o piacere, o, a un grado inferiore, sensazione gradevole o sgradevole; e anche che, viceversa, ogni moto violento della volontà, come pure ogni affetto e ogni passione, scuote il corpo e turba il corso delle sue funzioni. – In effetti si può dare, sia pure in modo molto imperfetto, una spiegazione eziologica della nascita e, un po' meglio, dello sviluppo e della conservazione del mio corpo, compito che spetta alla fisiologia, la quale però spiega il proprio oggetto solo al modo in cui i motivi spiegano la condotta. Per questo, cosí come la fondazione delle singole azioni per mezzo del motivo e il necessario seguire di quelle da questo non contrastano con il fatto che l'azione, in generale e nella propria essenza, è solo il fenomeno di una volontà che in sé è priva di fondamento, allo stesso modo la spiegazione fisiologica delle funzioni del corpo non reca alcun danno alla verità filosofica, la quale afferma che l'intera esistenza di questo corpo e la serie completa delle sue funzioni sono soltanto l'oggettivazione proprio di quella volontà che, nelle azioni esteriori del corpo stesso, si manifesta in forza dei motivi. Certo, la fisiologia cerca di ricondurre queste azioni esteriori, i movimenti immediatamente volontari, a cause presenti nell'organismo, per esempio cerca di spiegare il movimento dei muscoli con un afflusso di umori («come il contrarsi di una corda che venga bagnata», dice Reil nel suo «Archivio di fisiologia», vol. VI, p. 153)[15]; solo che, anche concedendo che si possa effettivamente pervenire a una spiegazione radicale di questo tipo, essa | 129 non eliminerebbe mai la verità, immediatamente certa, che ogni movimento volontario (*functiones animales*) è il fenomeno di un atto della volontà. Allo stesso modo la spiegazione fisiologica della vita vegetativa (*functiones naturales, vitales*) non può, per quanto possa progredire, giungere a eliminare la verità

[15] [Il medico tedesco Johann Christian Reil (1759-1810) fu uno dei maggiori esponenti del vitalismo, la concezione filosofico-scientifica che, contrapponendosi al meccanicismo, riteneva che i fenomeni vitali fossero irriducibili a qualsiasi spiegazione di tipo meramente fisico, chimico o meccanico. Docente a Halle e a Berlino, Reil diresse l'«Archiv für die Physiologie», al quale qui Schopenhauer rinvia, dal 1796 al 1815. Il VI volume, che qui viene citato, apparve nel 1805; l'articolo in questione: *Über die verschieden Arten des Vegetationsprozess in der animalischen Natur, und die Gesetze, durch welche sie bestimmt werden* («Le diverse modalità del processo vegetativo nella natura animale e le leggi che le determinano») fu pubblicato nella rivista privo dell'indicazione dell'autore.]

che tutta questa vita animale, cosí come si sviluppa, è fenomeno della volontà. In generale, come abbiamo spiegato piú sopra, qualunque spiegazione eziologica non ci può fornire altro che la collocazione, necessariamente determinata nel tempo e nello spazio, di ogni singolo fenomeno, il suo necessario prodursi in quel posto secondo una regola stabile. L'intima essenza di ogni fenomeno resta invece, per questa via, sempre inesplicabile, e ogni spiegazione eziologica la presuppone e si limita a indicarla con il nome di forza o di legge naturale, o, quando si tratta di azioni, con il nome di carattere, di volontà. – Sebbene dunque ogni singola azione, sotto il presupposto di un determinato carattere, si sviluppi in modo necessario in conformità al motivo che si presenta, e sebbene la crescita, il processo di nutrizione e tutte le modificazioni del corpo animale si verifichino secondo cause (stimoli) che operano in modo necessario, tuttavia la serie completa delle azioni, e di conseguenza anche ogni azione nella sua singolarità, e persino la condizione di ciascuna di esse, lo stesso corpo nella sua interezza che le compie, e di conseguenza anche il processo in forza del quale e nel quale esso consiste, altro non è che il fenomeno della volontà, la visibilità, l'oggettità della volontà. Su questo si basa la completa corrispondenza del corpo umano e animale con la volontà umana e animale in generale, simile a quella, alla quale è comunque assai superiore, che uno strumento fabbricato per un certo scopo ha con la volontà di chi lo ha fabbricato, e che per questo si manifesta come finalità, vale a dire come possibilità di una spiegazione teleologica del corpo. Le parti del corpo devono perciò corrispondere perfettamente ai desideri fondamentali per mezzo dei quali la volontà manifesta se stessa, devono essere l'espressione visibile di quei desideri: denti, gola e intestino sono la fame oggettivata; i genitali l'istinto sessuale oggettivato; le mani che afferrano, i piedi veloci, corrispondono al bisogno, già piú mediato, della volontà che è rappresentata dalle mani e dai piedi. Come la forma umana in generale corrisponde alla volontà umana in generale, cosí alla volontà individualmente 130 | modificata, ossia al carattere del singolo, corrisponde una configurazione corporea individuale, la quale perciò è, nell'insieme e in ogni sua parte, caratteristica ed espressiva. È assai degno di nota che già Parmenide lo abbia detto, nei versi seguenti, riportati da Aristotele (*Metaphisica*, III, 5):

Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων
Τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτὸ

> Ἔστιν, ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισι
> Καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα[16].
>
> (*Ut enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet, ita mens hominibus adest: idem namque est, quod sapit, membrorum natura hominibus, et omnibus et omni: quod enim plus est, intelligentia est*)[17].

§ 21.

Chi ora, grazie a tutte queste spiegazioni, ha conseguito, anche *in abstracto*, quindi in modo chiaro e sicuro, quella conoscenza che ciascuno possiede immediatamente *in concreto*, ossia come sentimento, del fatto che l'essenza in sé del fenomeno che gli è proprio – il quale, come rappresentazione, si rende visibile sia nelle sue azioni, sia nel loro substrato permanente, il suo corpo – è la sua volontà, e del fatto che quest'ultima costituisce l'elemento immediato della sua coscienza ma che, come tale, non è entrata completamente nella forma della rappresentazione, in cui oggetto e soggetto si contrappongono; ma si rende manifesta in una maniera immediata, nella quale soggetto e oggetto non si distinguono in modo del tutto chiaro, e tuttavia non è conoscibile dall'individuo nella sua interezza, bensí solo nei suoi singoli atti; chi, dico io, ha raggiunto insieme a me questo convincimento dovrà riconoscere che esso è per lui la chiave per la conoscenza dell'essenza profonda dell'intera natura, purché la estenda anche a tutti quei | [131] fenomeni che non gli sono dati come suoi propri in una conoscenza immediata oltre che mediata, ma solo in quest'ultima, cioè in modo puramente unilaterale, solamente come rappresentazione. Non solo in quei fenomeni che sono del tutto simili al suo, negli uomini e negli animali, riconoscerà come intima essenza quella medesima volontà, ma, continuando a riflettere, dovrà riconoscere che anche la forza che preme e vegeta nella pianta, e persino la forza grazie alla quale si forma il cristallo, quella che orienta verso il polo Nord l'ago magnetico, quella che scaturisce dal contatto di due metalli eterogenei, quella che, nelle affinità elettive della materia, si manifesta sotto forma di repulsione e attrazione, separazione e combinazione, e infine persino la forza di gravità, che agisce su ogni materia con cosí grande potenza e spinge la pietra verso la terra e la terra verso il sole: costui, dico, dovrà riconoscere che tutte queste forze, all'apparenza cosí diverse l'una dall'altra, sono nella loro intima essenza una sola e medesima forza, quella stessa forza che gli è nota immediatamente nel modo piú profondo e meglio di qualsiasi altra e che, dove si produce nel modo piú chiaro, prende il nome di volontà. Questo utilizzo della riflessione è il solo che non ci costringe piú all'interno del fenomeno, bensí ci innalza verso la cosa in sé. Fenomeno significa rappresentazione, nient'altro: ogni rappresentazione, di qualsiasi tipo essa sia, ogni oggetto, è fenomeno. Cosa in sé, invece, è solo la volontà; come tale, essa non è affatto rappresentazione, ma è *toto genere* diversa da essa: è ciò di cui ogni rappresentazione, ogni oggetto, è il fenomeno, l'apparenza visibile, l'oggettità. È ciò che vi è di piú intimo, il nocciolo tanto di ciascun singolo quanto del tutto: si manifesta nell'azione cieca di ogni forza della natura, ma si manifesta anche nella condotta ragionata dell'uomo; la grande differenza che c'è tra questi due casi concerne solo l'intensità della manifestazione, non l'essenza di ciò che in essa si manifesta.

[16] [«Come infatti, ogni volta ha luogo la mescolanza nelle membra dai molteplici movimenti, | cosí negli uomini si dispone la mente. Infatti è sempre il medesimo | ciò che negli uomini pensa la natura delle membra, | in tutti e in ciascuno. Il pieno, infatti, è pensiero» (PARMENIDE, fr. 16; trad. it. *Poema sulla natura*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1991, p. 117). I versi parmenidei sono citati da Aristotele nel quarto libro della *Metafisica* (1009 b 22-25), dal quale Schopenhauer li ricava.]

[17] Su questo si veda il cap. 20 del secondo volume; come pure, nel mio scritto *La volontà nella natura*, le rubriche *Fisiologia* e *Anatomia comparata*, dove ho sviluppato piú ampiamente quello che qui è stato appena accennato. [cfr. ZA, V, pp. 209-55; VNN, pp. 37-99.]

§ 22.

Questa cosa in sé (vogliamo tener ferma, come una formula, l'espressione kantiana) – che, in quanto tale, non è mai oggetto, appunto perché ogni oggetto è già un suo mero fenomeno, non piú la cosa in se stessa – deve, se vuole poter essere ciononostante pensata oggettivamente, prendere a prestito nome e concetto da un | [132] oggetto, da qualcosa che, in un modo o nell'altro, sia dato oggettivamente, e quindi da uno dei suoi fenomeni; ma questo qualcosa, per poter servire alla comprensione della cosa in sé, non può essere altro che il piú perfetto di tutti i suoi fenomeni, ossia il suo fenomeno piú chiaro, piú sviluppato, illuminato in modo immediato dalla conoscenza: tale è appunto la volontà dell'uomo. Si deve tuttavia osservare che qui noi, in effetti, utilizziamo solo una *denominatio a potiori*, per mezzo della quale, proprio per questo, il concetto di volontà acquista un'estensione maggiore di

quella avuta sinora. La conoscenza dell'identico in fenomeni diversi e del diverso nei simili è appunto, come osserva spesso Platone, la condizione della filosofia. Sinora l'identità dell'essenza di tutte le forze che si agitano e che operano nella natura con la volontà non era stata riconosciuta, e perciò gli svariati fenomeni, che sono solo specie diverse dello stesso genere, non venivano riconosciuti come tali, ma erano invece considerati eterogenei: per questa ragione non si poteva avere alcuna parola che designasse il concetto di questo unico genere. Io perciò ho denominato il genere secondo la specie piú eccellente, la cui conoscenza immediata, che per noi è la piú facile, ci guida verso la conoscenza mediata delle altre specie. Rimarrebbe però prigioniero di un continuo fraintendimento chi non fosse capace di ampliare il concetto qui richiesto e continuasse invece, con la parola volontà, a intendere sempre di nuovo solo la specie che viene comunemente indicata con essa, ossia la volontà guidata dalla conoscenza e che si manifesta solo in forza di motivi, anzi in effetti solo in forza di motivi astratti, ossia sotto la guida della ragione; specie che, come abbiamo detto, è solo il fenomeno piú evidente della volontà. Ed è proprio l'essenza profonda di questo fenomeno, che ci è immediatamente nota[18], quella che noi ora dobbiamo isolare nel pensiero e trasferire poi in tutti i fenomeni piú deboli, meno trasparenti di quella medesima essenza, portando cosí a termine quell'estensione del concetto di volontà di cui abbiamo bisogno. – All'opposto, tuttavia, cadrebbe in equivoco anche chi pensasse che sia in fondo indifferente indicare quell'essenza in sé di tutti i fenomeni con la parola volontà o con un'altra parola qualsiasi. Questo sarebbe lecito se quella cosa in sé fosse qualcosa di cui noi semplicemente deduciamo l'esistenza e che conosciamo solo mediatamente e meramente *in* | *abstracto*; allora sí potremmo chiamarla in qualunque modo volessimo, dato che il nome altro non sarebbe che il semplice segno di un'entità sconosciuta. Ora, invece, la parola volontà, che a noi, come una parola magica, deve svelare l'intima essenza di ogni cosa nella natura, non indica affatto un'entità sconosciuta conseguita per via deduttiva, bensí qualcosa che viene conosciuto in modo immediato e che è conosciuto cosí bene che noi sappiamo e comprendiamo che cosa la volontà sia molto meglio di qualsiasi altra cosa. – Sinora si sussumeva il concetto di volontà sotto il concetto di forza: io faccio invece esattamente l'opposto e vo-

[18] [*Mondo* 1914-16, tomo I, p. 167 omette l'inciso.]

glio che ogni forza della natura sia pensata come volontà. Attenzione: non si creda che questa sia una questione meramente verbale, o che non faccia differenza; si tratta invece di una questione di altissimo significato e di enorme importanza. Alla base del concetto di forza, come alla base di tutti gli altri concetti, sta infatti come fondamento la conoscenza intuitiva del mondo oggettivo, vale a dire il fenomeno, la rappresentazione, che esaurisce il significato di quel concetto. Esso viene ricavato per via d'astrazione dall'ambito nel quale dominano causa ed effetto, ossia dalla rappresentazione intuitiva; il suo significato è appunto l'esser-causa della causa, nel punto in cui non è piú ulteriormente spiegabile eziologicamente, ma diventa precisamente la premessa necessaria di ogni spiegazione eziologica. Al contrario, il concetto di volontà è l'unico, fra tutti i concetti possibili, che non ha la sua origine nel fenomeno, che non ha la sua origine nella semplice rappresentazione intuitiva, ma che proviene dal profondo, da quella coscienza immediata di ciascuno, nella quale ciascuno conosce e allo stesso tempo è il suo proprio individuo, nella sua essenza, immediatamente, senza nessuna forma, nemmeno quella di soggetto e oggetto, dato che qui conoscente e conosciuto coincidono. Se noi perciò riconduciamo il concetto di forza a quello di volontà, abbiamo di fatto ricondotto un che di sconosciuto a qualcosa di infinitamente piú noto, anzi, proprio a ciò che è davvero noto immediatamente e completamente e che estende in modo assai significativo la nostra conoscenza. Se, al contrario, sussumiamo, come è stato fatto sinora, il concetto di volontà sotto quello di forza, rinunciamo all'unica conoscenza immediata che abbiamo dell'intima essenza del mondo, lasciandola affondare in un concetto ricavato dal fenomeno, con il quale, perciò, non possiamo in alcun modo oltrepassare l'orizzonte fenomenico stesso.

| § 23.

La volontà come cosa in sé è del tutto diversa dal suo fenomeno ed è completamente libera da tutte le sue forme, che essa assume solo quando si manifesta: ciò significa che esse riguardano solo la sua oggettità, ma che le sono estranee. Già la forma piú generale di ogni rappresentazione, quella dell'essere oggetto per un soggetto, non la tocca; meno ancora la toccano le forme ad essa subordinate, che hanno globalmente la loro espressione comu-

ne nel principio di ragione, cui notoriamente appartengono anche tempo e spazio e, di conseguenza, anche la molteplicità, che esiste e diventa possibile solo per loro tramite. Da quest'ultimo punto di vista io, con un'espressione presa a prestito dall'autentica Scolastica antica, chiamerò tempo e spazio il *principium individuationis*, cosa che prego di tenere a mente una volta per tutte. Solo tempo e spazio, infatti, sono ciò per mezzo di cui quanto nell'essenza e nel concetto è uno e il medesimo si manifesta tuttavia come diverso, come molteplicità di determinazioni giustapposte e che si succedono l'una all'altra: essi sono perciò il *principium individuationis*, l'oggetto di cosí tante sofisticherie e di cosí tante dispute degli Scolastici, che si trovano raccolte in Suarez (*Disp.* 5, sect. 3)[19]. – La volontà come cosa in sé si trova, stando a ciò che abbiamo detto, al di fuori del dominio del principio di ragione in tutte le sue forme, ed è, di conseguenza, assolutamente priva di fondamento, sebbene ognuno dei suoi fenomeni sia completamente sottomesso al principio di ragione; inoltre è del tutto libera dalla molteplicità, nonostante i suoi fenomeni nel tempo e nello spazio siano innumerevoli. Essa è una, ma non come è uno un oggetto, il cui esser-uno può essere conosciuto solo in forza del contrasto con la molteplicità possibile; e nemmeno come è uno un concetto, il quale prende forma dalla molteplicità solo grazie all'astrazione: è una, invece, in quanto si trova al di fuori del tempo e dello spazio, al di fuori del *principio individuationis*, ossia al di fuori della molteplicità possibile. Solo quando tutto questo, attraverso la riflessione che ora proporremo intorno ai fenomeni e alle diverse manifestazioni della volontà, sarà diventato del tutto chiaro, avremo ottenuto una compiuta comprensione del significato della dottrina kantiana, secondo la quale tempo, spazio e causalità non competono alla cosa in sé, ma sono invece solo forme del conoscere.

135 La mancanza di fondamento della volontà è stata in effetti | riconosciuta, là dove essa si manifesta nel modo piú chiaro, come volontà dell'uomo, e questa volontà è stata definita come libera, indipendente. Allo stesso tempo, tuttavia, proprio per questa mancanza di fondamento della volontà, non si è fatto caso alla necessità cui il suo fenomeno è ovunque sottoposto, e gli atti sono stati

[19] [Il teologo e filosofo spagnolo Francisco Suárez (1548-1617), le cui *Disputationes metaphysicae*, pubblicate nel 1597, vennero ampiamente utilizzate nei collegi dei Gesuiti, l'ordine al quale lo stesso Suarez apparteneva, e che costituiscono una sorta di ultimo compendio della Scolastica. Schopenhauer si riferisce appunto a quest'opera, in particolare alla Disp. V, sect. III.]

presi per liberi, mentre non lo sono affatto, dato che ogni singola azione segue con inflessibile necessità dall'azione del motivo sul carattere. Ogni necessità è, come abbiamo già detto, relazione della conseguenza con la sua ragione, nient'altro che questo. Il principio di ragione è la forma generale di ogni fenomeno e l'uomo, nel suo agire, deve come ogni altro fenomeno essergli sottomesso. Poiché però nell'autocoscienza la volontà viene conosciuta immediatamente e in sé, in tale coscienza si trova anche quella della libertà. Tuttavia non si fa caso al fatto che l'individuo, la persona, non è volontà come cosa in sé, ma, appunto, fenomeno della volontà, e come tale già determinato e già passato nella forma del fenomeno, il principio di ragione. Di qui deriva la singolare circostanza che ciascuno considera se stesso, *a priori*, come del tutto libero, anche nelle proprie singole azioni, e ritiene di poter dare inizio in qualsiasi momento a un nuovo modo di vivere, come se potesse diventare un altro. *A posteriori*, tuttavia, grazie all'esperienza, scopre stupito di non essere libero, ma di essere invece sottomesso alla necessità; scopre che, malgrado tutti i suoi buoni propositi e le sue riflessioni, il suo modo di agire non si modifica e, dall'inizio della sua vita sino alla fine, è costretto a mettere in atto proprio quel carattere che egli stesso disapprova e che è come costretto a recitare sino alla fine la parte che si è assunto. Non posso qui sviluppare ulteriormente questa considerazione, dato che essa, avendo natura etica, appartiene a un altro luogo di questo scritto[20]. Qui voglio per ora soltanto richiamare l'attenzione sul fatto che il fenomeno della volontà, in sé priva di fondamento è, in quanto tale, sottoposto alla legge della necessità, vale a dire al principio di ragione; ciò al fine di evitare che la necessità con cui accadono i fenomeni della natura possa costituire un impedimento a riconoscere in essi le manifestazioni della volontà.

Sinora sono stati considerati come fenomeni della volontà solo quei mutamenti che non hanno altra ragione se non un motivo, ossia una rappresentazione. Per questo nella natura solo all'uomo e tutt'al piú agli | animali si è attribuita una volontà, poiché il conoscere, il rappresentare, come ho già mostrato in altro luogo, è in effetti il carattere piú autentico ed esclusivo dell'animalità[21]. Ma che la volontà agisca anche laddove non la guida alcuna conoscenza lo vediamo subito dall'istinto e dagli impulsi meccanici 136

[20] [Al Libro quarto, in particolare.]

[21] [Non «dell'umanità», come traduce *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 171.]

degli animali[22]. Che essi siano capaci di rappresentazioni e di conoscenza al momento non ci interessa, dato che lo scopo al quale essi orientano la loro azione come fosse un motivo conosciuto resta loro del tutto sconosciuto. Il loro agire, perciò, si realizza qui senza un motivo, non è guidato dalla rappresentazione e ci mostra subito e nel modo piú chiaro che la volontà agisce anche senza alcuna conoscenza. L'uccello di un anno non ha alcuna rappresentazione delle uova per le quali costruisce un nido; il giovane ragno non ne ha alcuna della preda per la quale tesse la sua tela; né ce l'ha il formicaleone della formica alla quale per la prima volta scava una fossa. La larva del cervo volante si scava un foro nel legno in cui vuole compiere la sua metamorfosi, foro che, nei casi in cui dovrà nascere un maschio, è grosso il doppio rispetto a quello dei casi in cui dovrà nascere una femmina, per far sí che, nella prima eventualità, ci sia posto anche per le corna, delle quali, è chiaro, non ha alcuna rappresentazione. È evidente che, negli atti di questi animali, come pure nel resto delle loro azioni, è la volontà che agisce; si tratta però di un'attività cieca, accompagnata ma non guidata dalla conoscenza. Se ora siamo riusciti a capire che la rappresentazione, come motivo, non è in nessun modo condizione necessaria ed essenziale dell'attività della volontà, potremo riconoscere piú agevolmente l'azione della volontà anche nei casi in cui essa è meno evidente; cosí facendo, per esempio, non attribuiremo il guscio della chiocciola a una volontà che le sia estranea e che sia tuttavia guidata dalla conoscenza, come non riteniamo che la casa che noi stessi ci costruiamo sorga in forza di una volontà che non sia la nostra. Dovremo invece riconoscere che sia la nostra casa sia quella della chiocciola sono opere della volontà che si oggettiva in tutti e due i fenomeni, volontà che opera in noi secondo i motivi, nella chiocciola, invece, ciecamente, come un impulso produttivo diretto verso l'esterno. Anche in noi la medesima volontà agisce spesso ciecamente: in tutte quelle funzioni del nostro corpo che non sono guidate da nessuna conoscenza, in tutti i processi vitali e vegetativi, | come la digestione, la circolazione sanguigna, la secrezione, lo sviluppo, la riproduzione. Non solo le azioni del corpo, ma il corpo stesso è in tutto e per tutto, come abbiamo mostrato sopra, fenomeno della volontà, volontà oggettivata, volontà concreta; tutto ciò che succede in esso deve perciò succedere in forza della volontà, sebbene qui questa volontà non sia guidata dalla

137

[22] Di queste tratta in modo particolare il cap. 27 del secondo volume.

conoscenza, né determinata da motivi, ma agisca invece in modo cieco, secondo cause che, in questo caso, si chiamano s t i m o l i.

Chiamo cioè c a u s a, nel senso piú stretto della parola, quello stato della materia che, mentre ne produce con necessità un altro, subisce a sua volta una modificazione della stessa entità di quella che produce, il che viene espresso con la legge che dice che «azione e reazione sono equivalenti». Inoltre, quando abbiamo a che fare con una causa vera e propria, l'azione aumenta in modo esattamente proporzionale alla causa, e la stessa cosa accade anche alla reazione; cosí che, una volta che sia stata conosciuta la modalità dell'azione, dal grado di intensità della causa si può misurare e calcolare il grado dell'effetto, e viceversa. Queste cause, che sono dette cause in senso proprio, agiscono in tutti i fenomeni meccanici, chimici, e cosí via: in breve, in tutte le modificazioni dei corpi inorganici. Chiamo invece s t i m o l o quella causa che non subisce alcuna reazione proporzionale alla sua azione e la cui intensità non procede affatto in modo parallelo al grado di intensità dell'azione la quale, perciò, non può venire misurata a partire da quella; anzi, un piccolo accrescimento[23] dello stimolo può produrne uno assai grande nell'azione o, al contrario, eliminare del tutto l'azione precedente, e cosí via. Di questo tipo è ogni azione sui corpi organici come tali: è dunque a degli stimoli, non a delle semplici cause, che sono dovute tutte le modificazioni propriamente organiche e vegetative nel corpo animale. Lo stimolo, tuttavia – come, in generale, ogni causa, e come anche il motivo –, non determina mai altro che il punto a partire dal quale ciascuna forza comincia a manifestarsi nel tempo e nello spazio, non l'intima essenza della forza che si manifesta, essenza che noi, in conformità a ciò che abbiamo sin qui argomentato, sappiamo essere la volontà, alla quale, perciò, ascriviamo tanto le modificazioni incoscienti del corpo quanto quelle coscienti. Lo stimolo sta a mezza strada, costituisce il punto di passaggio tra il motivo, che è | la causalità sostenuta dal conoscere, e la causa in senso stretto. Nei singoli casi esso si avvicina ora al motivo, ora alla causa, ma è comunque sempre possibile distinguerlo dall'uno come dall'altra; cosí, per esempio, la salita della linfa nelle piante si verifica in risposta a uno stimolo e non può essere spiegata per mezzo di pure cause, secondo le leggi dell'idraulica o della capillarità; tuttavia è sostenuta da quelle leggi

138

[23] [Non «diminuzione», come traducono sia *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 172, sia *Mondo* 1939-49, tomo II, p. 30.]

ed è già assai vicina alla pura modificazione causale. Al contrario, i movimenti della *Hedysarum gyrans* e della *Mimosa pudica*, benché abbiano luogo in forza di semplici stimoli, sono già molto vicini a quelli prodotti da motivi e sembrano quasi costituire il punto di passaggio[24]. Il restringimento delle pupille all'aumentare della luce si verifica in seguito a uno stimolo, ma si trova già tra i movimenti determinati da un motivo, dato che si verifica perché la luce troppo forte provocherebbe sulla retina una sensazione dolorosa e noi, per evitarla, contraiamo le pupille. – L'occasione dell'erezione è un motivo, dato che si tratta di una rappresentazione; essa agisce tuttavia con la necessità di uno stimolo; vale a dire che ad essa non è possibile opporre resistenza ma che, per renderla inefficace, non c'è altro mezzo che allontanarla. Lo stesso accade con quegli oggetti nauseanti che suscitano lo stimolo del vomito. Come un vero e proprio termine medio di tutt'altro genere fra il movimento determinato dallo stimolo e l'agire in virtú di un motivo conosciuto abbiamo considerato poc'anzi l'istinto degli animali. Ebbene, si potrebbe essere tentati di considerare come un altro termine medio dello stesso tipo anche la respirazione; si è infatti discusso se essa appartenga ai movimenti volontari oppure a quelli involontari, vale a dire se essa si produca effettivamente in forza di un motivo oppure di uno stimolo, sí che la si potrebbe forse considerare come un punto medio tra l'uno e l'altro. Marshall Hall (*On the diseases of the nervous system*, § 293 sgg.)[25] la descrive come una funzione mista, dato che essa si trova in parte sotto l'influenza dei nervi cerebrali (volontari), in parte sotto quella dei nervi spinali (involontari). Pure la dobbiamo in ultima analisi annoverare tra le manifestazioni della volontà prodotte da motivi, poiché altri motivi, ossia delle semplici rappresentazioni, possono determinare la volontà a trattenere o ad affrettare la respirazione, dalla quale, come da qualsiasi altra azione volontaria, sembra possibile astenersi del tutto, sino al punto di asfissiarsi volontariamente. Questo lo si potrebbe anche fare, | qualora un altro motivo qualsiasi determinasse la volontà in modo cosí forte da vincere il

139

[24] [Le foglie della *Hedysarum gyrans*, una pianta del Bengala, si muovono in dipendenza delle variazioni di luce e di temperatura; quelle della *Mimosa pudica*, invece, si ripiegano su se stesse se vengono a contatto con un corpo estraneo (una caratteristica che dà appunto il nome a questo arbusto della famiglia delle Mimosacee).]

[25] [M. HALL, *On the diseases and derangements of the nervous system* («Sui disturbi e gli squilibri del sistema nervoso»), H. Baillière – J. B. Bailliere – Wiegel, London-Paris-Wiegel 1841. Si tratta del fisico e fisiologo inglese Marshall Hal (1790-1857), il quale fu uno dei pionieri negli studi sui movimenti riflessi.]

bisogno incalzante dell'aria. Secondo alcuni Diogene avrebbe effettivamente posto fine alla propria vita in questo modo (Diog. Laert. VI, 76)[26]. E pare che anche alcuni negri abbiano fatto lo stesso (F. B. Osiander, *Sul suicidio*, 1813, pp. 170-80)[27]. Noi avremmo qui un esempio forte dell'influsso dei motivi astratti, vale a dire della prevalenza del volere propriamente razionale su quello semplicemente animale. A favore di un condizionamento almeno parziale della respirazione da parte dell'attività cerebrale parla il fatto che l'acido prussico uccide anzitutto paralizzando il cervello e arrestando cosí in modo indiretto la respirazione; se però quest'ultima viene mantenuta artificialmente sino a quando questo intorpidimento del cervello non si sia dissipato, la morte non sopravviene affatto. Allo stesso tempo la respirazione ci fornisce qui, incidentalmente, l'esempio piú vistoso del fatto che i motivi operano con una necessità pari a quella con la quale agiscono gli stimoli e le pure cause in senso stretto, e che, appunto, solo nel caso in cui intervengano motivi opposti, come pressione e contro-pressione, possono essere privati della loro forza cogente; per ciò che concerne la respirazione, infatti, l'apparente possibilità di sopprimerla è incomparabilmente piú debole che in altri movimenti prodotti da motivi, poiché il motivo che produce la respirazione è assai incalzante, assai prossimo a noi, e la sua soddisfazione, in ragione dell'instancabilità dei muscoli che presiedono alla respirazione, è di assai facile soddisfazione, stante che ad essa, di regola, non si contrappone nulla e stante che essa, nella sua integralità, è favorita dall'antichissima abitudine dell'individuo. Eppure tutti i motivi agiscono in effetti con la medesima necessità. La conoscenza del fatto che la necessità è comune sia ai movimenti prodotti da motivi sia a quelli prodotti da stimoli ci renderà piú facile comprendere che anche ciò che si verifica nel corpo organico in forza di stimoli e in modo del tutto regolare è però, nella sua intima essenza, volontà, la quale è sottomessa, non in sé, è vero, ma certo in tutti i suoi fenomeni, al principio di ragione,

[26] [Schopenhauer cita qui un passo delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, il quale, a proposito del filosofo Diogene di Sinope, scrive: «Si tramanda che Diogene sia morto all'età di novant'anni. Circa. Diverse versioni corrono sulla sua morte. Una dice che egli dopo aver mangiato un polpo crudo fu preso dal colera e morí. Secondo un'altra, egli morí volontariamente trattenendo il respiro» (trad. it. di M. Gigante, Tea, Milano 1991, p. 230).]

[27] [Friedrich Benjamin Osiander (1759-1822) fu docente di medicina. Lo scritto cui Schopenhauer si riferisce è *Über den Selbstmord, seine Ursachen, Arten: medicinisch-gerichtliche Untersuchung und die Mittel gegen denselben* («Il suicidio, le sue cause, le sue tipologie: una ricerca medico-giuridica sulle azioni contro se stessi»), Hahn, Hannover 1813.]

vale a dire alla necessità[28]. Perciò non perderemo tempo nel riconoscere che gli animali, tanto nel loro agire quanto nella loro intera esistenza sono, nella configurazione e | nell'organizzazione della loro corporeità, fenomeni della volontà; e trasferiremo questa conoscenza immediata dell'essenza in sé delle cose, che solo a noi è concessa, anche alle piante, i movimenti delle quali si verificano tutti in risposta a degli stimoli, dato che l'assenza della conoscenza e del movimento prodotto da motivi che ne consegue costituisce l'unica differenza essenziale tra l'animale e la pianta. Ciò che dal punto di vista della rappresentazione si manifesta come pianta, come semplice vegetazione, come forza cieca, lo considereremo, nell'inseità della sua essenza, come volontà e riconosceremo in esso quella stessa volontà che costituisce la base del nostro proprio fenomeno, come essa si esprime nel nostro agire e anche, prima ancora, nell'intera esistenza del nostro stesso corpo.

Ci resta da fare ancora solo l'ultimo passo: estendere il nostro modo di vedere anche a tutte le forze che nella natura agiscono secondo leggi generali, immutabili, in conformità alle quali si producono i movimenti di tutti i corpi che, essendo del tutto privi di organi, non hanno alcuna sensibilità allo stimolo né alcuna conoscenza del motivo. Dobbiamo dunque applicare la chiave che abbiamo utilizzato per intendere le cose nella loro essenza in sé, chiave che è la sola che ci può fornire la conoscenza immediata della nostra propria essenza, anche ai fenomeni del mondo inorganico, che occupano il posto piú lontano da quello nel quale ci troviamo noi. – Se noi ora li esaminiamo con l'occhio del ricercatore, se vediamo l'impeto potente, inarrestabile con cui le acque precipitano verso il basso, la costanza con cui il magnete si rivolge sempre verso il polo Nord, la smania con cui il ferro vola verso il magnete, la violenza con cui i poli elettrici tendono alla riunificazione, la quale, proprio come accade ai desideri umani, aumenta se viene ostacolata; se noi vediamo il cristallo che prende forma rapidamente e all'improvviso, assumendo una configurazione cosí regolare che, evidentemente, altro non è che una decisa e sicura tendenza verso diverse direzioni che d'improvviso è come arrestata e immobilizzata per solidificazione; se noi osserviamo la scelta con cui i corpi, divenuti liberi grazie allo stato fluido e sottratti

[28] Questa conoscenza è stata pienamente stabilita nella mia memoria concorsuale sulla libertà del volere, nella quale (alle pp. 30-44 dei *Problemi fondamentali dell'etica*) è stato anche analiticamente illustrato il rapporto tra causa, stimolo e motivo. [Cfr. ZA, VI, pp. 68-80; *Etica*, pp. 96-110.]

ai vincoli della solidità, si cercano e si evitano, si uniscono e si separano; se noi, infine, sentiamo, senza alcuna mediazione, come un peso, la cui tendenza verso la massa terrestre sia ostacolata dal nostro corpo, | gravi e prema incessantemente su di esso assecondando la propria unica aspirazione; – allora non ci sarà bisogno di un eccessivo sforzo di immaginazione per riconoscere, anche a una distanza cosí grande, la nostra propria essenza: quella stessa essenza che in noi persegue i propri scopi alla luce della conoscenza, e che invece qui, nei piú deboli dei suoi fenomeni, è una tensione solo cieca, sorda, unilaterale e immodificabile, ma che tuttavia, poiché è dappertutto una e la stessa – al modo in cui le prime luci dell'aurora hanno il nome di luce solare tanto quanto i raggi del pieno meriggio –, anche qui, nella nostra essenza come nei fenomeni piú deboli, deve portare il nome di *volontà*, nome che designa quello che è l'essere in sé di ciascuna cosa nel mondo e il nucleo unico di ogni fenomeno.

Tuttavia la distanza, o meglio ancora l'apparenza di una totale diversità tra i fenomeni della natura inorganica e la volontà, che noi percepiamo come ciò che vi è di piú intimo nella nostra propria essenza, deriva soprattutto dal contrasto fra la regolarità completamente determinata del primo tipo di fenomeni e l'apparente arbitrio privo di regole dell'altro tipo. Infatti negli uomini l'individualità si fa innanzi nel modo piú potente; ognuno ha il carattere suo proprio, e per questo il medesimo motivo non ha su tutti lo stesso potere, e mille circostanze secondarie, che trovano spazio nell'ampia sfera di conoscenza di un certo individuo ma che restano sconosciute all'altro, modificano la sua azione; ragion per cui la condotta non si lascia predeterminare dal solo motivo, poiché le manca l'altro fattore, la cognizione precisa del carattere individuale e della conoscenza che si accompagna ad esso. Al contrario, i fenomeni delle forze naturali mostrano l'altro estremo: esse operano secondo leggi generali, senza deviazioni, senza individualità, secondo circostanze manifeste e sottomesse alla piú precisa predeterminazione, e la medesima forza naturale si manifesta sempre nello stesso modo in milioni dei suoi fenomeni. Dobbiamo, per chiarire questo punto, per dimostrare l'identità della volontà *una* e indivisibile in tutti i suoi fenomeni cosí diversi, in quelli piú deboli come in quelli piú forti, prendere in considerazione anzitutto la relazione che la volontà come cosa in sé ha con il proprio fenomeno, vale a dire la relazione che il mondo come volontà ha con il mondo come rappresentazione, con il che ci si aprirà il sentiero

142 migliore per una ricerca piú approfondita | di tutta la materia che è stat trattata in questo secondo libro[29].

§ 24.

Il grande Kant ci ha insegnato che tempo, spazio e causalità, in tutta la loro legittimità e nella possibilità di tutte le loro forme, sussistono nella nostra coscienza, in modo del tutto indipendente dagli oggetti che si manifestano in essi e che ne costituiscono il contenuto; o, in altre parole, che essi possono essere trovati tanto prendendo le mosse dal soggetto quanto prendendo le mosse dall'oggetto; e che perciò si possono chiamare con ugual diritto tanto modalità dell'intuizione del soggetto quanto anche caratteri dell'oggetto in quanto è oggetto (in Kant: fenomeno), ossia in quanto è rappresentazione. Quelle forme si possono anche considerare come l'indivisibile confine tra oggetto e soggetto; perciò è vero che ogni oggetto deve in effetti manifestarsi in esse, ma anche che il soggetto, che è indipendente dall'oggetto che si manifesta, le possiede e le domina pienamente. – Ora, se gli oggetti che si manifestano in tali forme non fossero vuoti fantasmi ma avessero invece un significato, dovrebbero indicare qualcosa, essere l'espressione di qualcosa che non fosse a sua volta oggetto, rappresentazione, un che di esclusivamente relativo, ossia di esistente per un soggetto; ma che esistesse invece senza questo genere di dipendenza da qualcos'altro che le sta di contro come condizione essenziale e dalle sue forme, vale a dire che non fosse rappresentazione, bensí cosa in sé. Si può quindi quanto meno chiedere: quelle rappresentazioni, quegli oggetti, sono anche qualcosa di piú, a prescindere dal loro essere rappresentazioni, dal loro essere oggetti per un soggetto? E che cosa sarebbero, in questo senso? Che cos'è quel loro altro lato che è *toto genere* diverso dalla rappresentazione? Che cos'è la cosa in sé? – La volontà: questa è la risposta che abbiamo già dato, ma per il momento la metto tra parentesi.

143 | Qualsiasi cosa sia la cosa in sé, Kant ha giustamente concluso che tempo, spazio e causalità (che noi abbiamo poi riconosciuto

[29] Su questo si veda il cap. 23 del secondo volume, come pure, nel mio scritto *Sulla volontà nella natura*, il capitolo *Fisiologia delle piante* e quello, assolutamente essenziale per il nocciolo della mia metafisica, intitolato *Astronomia fisica*. [I due capitoli citati della *Volontà nella natura* si leggono rispettivamente alle pp. 256-75 e 276-89 di ZA, V (VNN, pp. 101-26 e 127-45).]

come forme del principio di ragione, il quale, a sua volta, è stato riconosciuto come forma generale del fenomeno) non sono sue determinazioni, ma le possono essere attribuiti solo in quanto essa si è tradotta in rappresentazione, il che significa che appartengono solo al suo fenomeno, non alla cosa in sé come tale. Poiché in effetti il soggetto li conosce e li costruisce da sé, in modo del tutto indipendente da ogni oggetto, essi debbono dipendere dall'essere-rappresentazione come tale, non da ciò che diventa rappresentazione. Essi debbono essere la forma della rappresentazione in quanto tale, non proprietà di ciò che ha assunto questa forma. Debbono già essere dati con la semplice contrapposizione di soggetto e oggetto (non quella concettuale, ma quella di fatto), e debbono di conseguenza essere solo la determinazione precisa della forma della conoscenza in generale, della quale quella contrapposizione è appunto la determinazione piú universale. Ora, ciò che nel fenomeno, nell'oggetto, è di nuovo condizionato da tempo, spazio e causalità, in quanto solo per loro tramite può essere rappresentato, vale a dire ciò che si presenta come molteplicità, per mezzo della coesistenza e della successione, e come mutamento e durata per mezzo della legge di causalità e della materia rappresentabile solo sotto la condizione della causalità, e infine tutto ciò che non è rappresentabile senza tali forme: tutto questo, nel suo complesso, non appartiene essenzialmente a ciò che appare, a ciò che è passato nella forma della rappresentazione, ma dipende solo da questa stessa forma. E viceversa ciò che, nel fenomeno, non è condizionato da tempo, spazio e causalità, ciò che non può essere ricondotto ad essi, né essere spiegato per loro tramite, sarà proprio ciò in cui si manifesta in modo immediato l'ente che appare, la cosa in sé. Segue da ciò che la conoscibilità piú perfetta, ossia la piú grande chiarezza, perspicuità ed esauriente investigabilità, appartiene necessariamente a ciò che è proprio della conoscenza in quanto tale, vale a dire alla forma della conoscenza, ma non a ciò che, non essendo in sé rappresentazione, non essendo oggetto, è diventato conoscibile, ossia a ciò che è diventato rappresentazione, oggetto, soltanto in forza dell'ingresso in quelle forme. Dunque solo ciò che dipende unicamente dalla conoscibilità, dall'essere, in generale e come tale, rappresentazione (non da ciò che viene conosciuto ed è solo diventato | rappresentazione); ciò che quindi appartiene senza di- 144 stinzione a quanto viene conosciuto; ciò che, di conseguenza, può essere trovato ugualmente bene sia prendendo le mosse dal soggetto

sia prendendo le mosse dall'oggetto – questo solo può offrire senza riserve una conoscenza sufficiente, del tutto esauriente, chiara sino in fondo. Ciò però non consiste in altro che nelle forme, di cui siamo consapevoli *a priori*, di ogni fenomeno, che possono essere espresse nel loro insieme dal principio di ragione, i diversi aspetti del quale, che si riferiscono alla conoscenza intuitiva (la sola con la quale qui abbiamo a che fare), sono tempo, spazio e causalità. È solo su di essi che si fondano l'intera matematica pura e la scienza naturale pura *a priori*. Solo in queste scienze, perciò, la conoscenza non trova alcuna oscurità, non urta contro ciò che non può essere indagato nel suo fondamento (l'infondato, ossia la volontà), contro ciò che non si può ulteriormente dedurre; da questo punto di vista anche Kant, come abbiamo detto, voleva dare il nome di scienze, oltre che alla logica, preferibilmente, anzi esclusivamente a questo genere di conoscenze. D'altra parte, però, queste conoscenze non ci mostrano nient'altro che semplici rapporti, relazioni di una rappresentazione con un'altra, forma senza alcun contenuto. Ogni contenuto che essi ricevano, ogni fenomeno che riempia quelle forme, contiene già qualcosa che non è piú completamente conoscibile in tutta la sua essenza, che non è piú spiegabile in tutto e per tutto per mezzo di un'altra cosa, qualcosa che è dunque privo di fondamento, per cui subito la conoscenza perde evidenza e ci rimette la propria perfetta trasparenza. Ma questa realtà che si sottrae all'indagine è proprio la cosa in sé, è ciò che, nella sua essenza, non è rappresentazione, non è oggetto della conoscenza, e che diventa invece conoscibile solo dopo essere passata in quelle forme. La forma le è originariamente estranea, e quella realtà non può mai diventare una sola cosa con essa, non può venire ricondotta alla semplice forma, e, dato che tale forma è il principio di ragione, non può nemmeno dar ragione pienamente di sé. Perciò, se anche tutta la matematica ci fornisce una conoscenza esauriente di ciò che, nei fenomeni, è grandezza, posizione, numero, in breve delle relazioni spaziali e temporali; se tutta l'eziologia ci indica compiutamente le condizioni legittime in conformità alle quali si producono i fenomeni, con tutte le loro determinazioni, nel tempo e nello spazio, senza tuttavia, con ciò, insegnarci altro se non il perché ciascun fenomeno determinato | debba ogni volta mostrarsi proprio ora qui e proprio qui ora; ebbene, ciò nonostante con il loro aiuto noi non penetriamo in alcun modo nell'essenza profonda delle cose, resta comunque sempre qualcosa di cui non si può dare spiegazione, e che deve invece essere sempre presupposta dalla spiegazione stessa: le forze della natura, il particolare modo di agire delle cose, la qualità, il carattere di ciascun fenomeno, l'infondato, ciò che non dipende dalla forma del fenomeno, dal principio di ragione, ciò a cui questa forma in sé è estranea, ma che è entrato in essa e si manifesta secondo la sua legge, la quale determina tuttavia solo il manifestantesi, non ciò che esso rappresenta, solo il come, non il che cosa del fenomeno, solo la forma, non il contenuto. – Meccanica, fisica, chimica insegnano le regole e le leggi secondo le quali agiscono le forze dell'impenetrabilità, della gravità, della solidità, della fluidità, della coesione, dell'elasticità, del calore, della luce, delle affinità elettive, del magnetismo, dell'elettricità, e cosí via; insegnano cioè la legge, la regola che queste forze osservano ogni qual volta si manifestano nel tempo e nello spazio; le forze in quanto tali, tuttavia, restano sempre, per quanto ci si impegni, *qualitates occultae*. Giacché è proprio la cosa in sé, nel mentre si manifesta e produce quei fenomeni, a essere diversa da essi; e se, in effetti, è completamente sottomessa nel suo fenomeno al principio di ragione come forma della rappresentazione, non può però essere a sua volta ricondotta ad esso e non è perciò spiegabile fino in fondo sul piano eziologico, né se ne possono penetrare compiutamente le ragioni; essa è sí del tutto comprensibile in quanto ha assunto quella forma, vale a dire in quanto è fenomeno, ma la sua intima essenza non può tuttavia in nessun modo essere spiegata per mezzo di questa comprensibilità. Perciò, quanto piú una conoscenza è necessaria, quanto piú c'è in essa qualcosa che non si lascia pensare e rappresentare in modo diverso – come, per esempio, le relazioni spaziali –, quanto piú essa diventa chiara e soddisfacente, tanto meno contenuto oggettivo, o tanto meno realtà autentica, c'è in essa; e, viceversa, quanto piú grande è in essa lo spazio di ciò che dev'essere ritenuto del tutto contingente, quanto piú ci costringe ad accettare ciò che è dato in modo meramente empirico, tanta piú realtà autenticamente oggettiva ed effettivamente reale c'è in essa; ma, allo stesso tempo, tanto piú vi è in essa di inspiegabile, ossia di non derivabile da altro.

| È vero che in ogni tempo c'è stata una eziologia che, non comprendendo il proprio compito, si è sforzata di ricondurre tutta la vita organica al chimismo o all'elettricità, e poi di nuovo tutto il chimismo, ossia la qualità, a meccanismo (azione mediante la forma degli atomi), e quest'ultimo ancora in parte all'oggetto della

145 146

foronomia[30], vale a dire a tempo e spazio congiunti per rendere possibile il movimento, in parte alla geometria pura, vale a dire alla posizione nello spazio (pressappoco al modo in cui, a buon diritto, si costruisce in modo puramente geometrico il decrescere di una forza in proporzione al quadrato della distanza e la teoria delle leve); la geometria si lascia infine risolvere nell'aritmetica la quale, per via dell'unità della dimensione, è la forma del principio di ragione piú facile da comprendere e da penetrare fino all'ultimo fondamento. Prove del metodo qui indicato in generale sono gli atomi di Democrito[31], il vortice di Cartesio[32], la fisica meccanica di Lesage, che, verso la fine del secolo scorso, ha cercato di spiegare meccanicamente, per mezzo dell'urto e della pressione, tanto le affinità chimiche quanto la gravitazione, come si può vedere in modo analitico nel suo *Lucrèce Newtonien*[33]; anche la dottrina della forma e della mescolanza come causa della vita animale, sostenuta da Reil[34], tende a questo. Dello stesso genere è infine anche il materialismo rozzo che è stato riesumato proprio in questa metà del

[30] [La *foronomia* – scrive Kant – «è la dottrina pura della quantità dei movimenti» (*Principî metafisici della scienza della natura*, sez. I, Definizione 5, Nota; trad. it. cit., p. 153); essa «tratta del movimento come puro *quantum*, secondo la sua composizione, astraendo da ogni qualità del mobile» (*ibid.*, *Prefazione*, trad. it. cit., p. 119).]

[31] [La dottrina di Democrito, come è noto, postula l'esistenza di elementi corporei ultimi e indivisibili (a-tomici, appunto) i quali, aggregandosi e disgregandosi, determinano la nascita e la morte delle cose e la differenza specifica tra le une e le altre. I testi di Democrito si leggono in *Democritea*, a cura di S. Luria, trad. it. con testo originale a fronte, Bompiani, Milano 2007 (che raddoppia l'estensione della classica raccolta di Diels e Kranz).]

[32] [Cfr. CARTESIO, *I principî della filosofia*, II, 33.]

[33] [Il matematico e fisico svizzero Georges-Louise Lesage (1724-1803) pubblicò *Lucrèce newtonien* nei «Nouveaux Memoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres» («Memorie dell'Accademia reale berlinese per le scienze e le belle lettere») del 1782 (il volume uscí però in effetti nel 1784). In quello scritto, riprendendo alcune tesi sulla gravitazione già esposte in opere precedenti, ipotizzò l'esistenza di «un numero infinito di particelle gravitazionali – o particelle ultramondane – capaci di attraversare lo spazio con velocità elevatissime. Un corpo molto lontano dal resto della materia viene sollecitato dalle particelle di Lesage in ugual modo per tutte le direzioni e, pertanto, rimane in stato di quiete. Se un altro corpo gli è invece vicino, allora si forma sul primo una sorta di ombra gravitazionale provocata dallo schermo che il secondo corpo costituisce. Ne consegue che il primo corpo è sospinto verso il secondo a causa delle particelle gravitazionali che lo urtano nella parte non schermata, e la forza risultante varia, secondo Lesage, in funzione dell'inverso del quadrato della distanza» (AA.VV., *Scienza e tecnica dalle origini al Novecento*, vol. II. *Annali dal 1700 al 1900*, Mondadori, Milano 1977, p. 372).]

[34] [Cfr. p. 156, nota 15. Schopenhauer si riferisce verosimilmente ai saggi *Über die Lebeskraft* («Sulla forza vitale»), in «Archiv für die Physiologie», vol. I (1796), pp. 8-162; e *Veränderte Mischung und Form der thierischen Materie als Krankheit oder nächste Ursache der Krankhietszufälle betrachtet* («L'alterazione nella composizione e nella forma della materia animale considerata come malattia o come causa prossima della malattia»), ivi, vol. III (1799), pp. 424-61.]

XIX secolo e che solo per ignoranza può essere ritenuto una dottrina originale; dottrina che, negando stupidamente la forza vitale, vorrebbe dapprima spiegare i fenomeni della vita per mezzo delle forze fisiche e chimiche, e poi far sorgere a loro volta queste ultime dall'attività meccanica della materia, da posizione, forma e movimento di atomi solo sognati, e ricondurre cosí tutte le forze della natura ad azione e reazione, che sarebbero la sua cosa in sé. Persino la luce, di conseguenza, dovrebbe essere una vibrazione meccanica, se non addirittura la vibrazione di un etere immaginato e postulato *ad hoc* il quale, per dir cosí, tamburella sulla retina, dove, per esempio, 483 bilioni di colpi di tamburo al secondo darebbero il rosso, 727 bilioni il violetto, e cosí via; i daltonici sarebbero dunque coloro che non hanno la capacità di contare questi colpi di tamburo, giusto? Questo genere di teorie rozze, meccaniche, democritee, grossolane e davvero distorte sono degne di gente che, cinquant'anni dopo l'apparire della teoria goethiana dei colori[35], crede ancora alle luci omogenee di Newton e non | si vergogna a dirlo. Costoro dovrebbero sapere che ciò che si può perdonare al fanciullo (Democrito) non può essere tollerato nell'uomo adulto. Potrebbero persino, un giorno, finire malissimo; ma ciascuno allora se la svignerà, come se non c'entrasse affatto. Dovremo presto tornare a occuparci di questo modo scorretto di ricondurre l'una all'altra le forze naturali originarie, ma per il momento basta cosí. Ammesso che le cose stessero cosí, tutto sarebbe in effetti facilmente spiegato e fondato, tutto si ridurrebbe addirittura a un problema di calcolo che sarebbe come il Santissimo nel tempio della sapienza, al quale giungeremmo infine felicemente, guidati dal principio di ragione. Ma l'intero contenuto del fenomeno sarebbe scomparso, e rimarrebbe soltanto la semplice forma: il che cosa che appare si ridurrebbe al come appare, e questo come sarebbe ciò che è conoscibile *a priori*, dipendente in tutto, perciò, dal soggetto, esistente solo per lui, e dunque, in ultima analisi, un puro fantasma, in tutto e per tutto rappresentazione e forma della rappresentazione: non sarebbe piú possibile interrogarsi su alcuna cosa in sé. – Se le cose stessero in questo modo, allora il mondo intero potrebbe essere davvero ricavato dal soggetto e si riuscirebbe a portare effettivamente a termine ciò che Fichte, parlando a vanvera, ha fatto solo in apparenza. – Ma le cose non stanno cosí: in quel modo si sono costruite fantasie, sofisticherie, castelli in

147

[35] [Goethe aveva pubblicato la sua *Teoria dei colori* nel 1810.]

aria, ma non scienza. È stato possibile – e si è trattato, ogni volta, di un vero progresso – ricondurre i molti e diversi fenomeni della natura a un piccolo numero di forze originarie; molte forze e molte qualità, che inizialmente si riteneva fossero diverse, sono state dedotte le une dalle altre (il magnetismo, per esempio, è stato dedotto dall'elettricità), e in questo modo se ne è ridotto il numero: l'eziologia avrà raggiunto il suo obiettivo quando avrà riconosciuto e fissato come tali tutte le forze originarie della natura, e stabilito le modalità della loro azione, vale a dire la regola secondo la quale, seguendo il filo conduttore della causalità, i loro fenomeni si producono nel tempo e nello spazio, e assegnano l'uno all'altro il proprio posto; tuttavia rimarranno sempre delle forze prime, rimarrà sempre come residuo inesplicabile un contenuto fenomenico non riconducibile alla loro forma, ossia non spiegabile con qualcosa di diverso dal principio di ragione. – Infatti in ogni cosa della natura c'è qualcosa di cui non può essere indicata alcuna ragione, di cui | non è possibile fornire alcuna spiegazione, di cui non è possibile ricercare alcuna causa ulteriore: e questa è la modalità specifica del suo agire, ossia proprio la sua modalità di esistenza, la sua essenza. È vero che di ogni singola azione di una cosa è possibile stabilire una causa dalla quale ricavare che essa deve agire proprio in un determinato tempo e in un determinato luogo, ma non se ne può stabilire nessuna che ci consenta di ricavare che essa, in generale, agisce e che agisce proprio cosí come agisce. Anche ammesso che non abbia nessun'altra proprietà, che sia un granello di polvere nel sole, nondimeno quel qualcosa di inesplicabile si mostrerà in esso ugualmente come peso e impenetrabilità; e questo sarà per esso ciò che per l'uomo è la sua v o l o n t à e, come quest'ultima, non sarà nella sua essenza passibile di spiegazione, anzi, è in sé identico ad essa. Certo che per ogni manifestazione del volere, per ogni suo singolo atto in un dato tempo e in un dato luogo, si può stabilire un motivo al quale quell'atto, dato per presupposto il carattere dell'uomo, doveva seguire in modo necessario. Ma del fatto che abbia questo carattere, che sia, in generale, volere, e che, tra molti motivi sia proprio questo e non un altro, o addirittura un motivo qualsiasi, a muovere la sua volontà, di tutto questo non si può dare alcuna ragione. Ciò che per l'uomo è il suo carattere imperscrutabile, presupposto indispensabile di ogni spiegazione dei suoi atti a partire dai motivi, per ogni corpo organico è la sua qualità essenziale, la modalità del suo agire, le manifestazioni della quale sono provocate da un'azione esterna; mentre, al contrario, la sua modalità, la sua qualità essenziale, non

è determinata da nulla di esterno, e non risulta perciò spiegabile: i suoi singoli fenomeni, nei quali soltanto essa si manifesta, sono sottoposti al principio di ragione, ma essa è in se stessa priva di ragione. Già gli Scolastici l'avevano riconosciuto nell'essenziale e l'avevano indicato come *forma substantialis* (su questo si veda Suarez, *Disput. Metaph.*, disp. XV, sect. I).

È un errore grave ma comune quello di pensare che i fenomeni piú frequenti, piú generali e piú semplici siano quelli che comprendiamo meglio; essi sono invece semplicemente quelli ai quali il nostro sguardo e la nostra ignoranza si sono piú abituati. Per noi è altrettanto inesplicabile che una pietra cada verso terra quanto che un animale sia in grado di muoversi. Si è ritenuto, come abbiamo detto sopra, che prendendo le mosse dalle forze piú generali della natura (per esempio dalla gravitazione, dalla coesione, dall'impenetrabilità) fosse possibile comprendere grazie ad esse le forze che agiscono in modo piú saltuario e solo per una | combinazione di circostanze (per esempio le qualità chimiche, l'elettricità, il magnetismo) e infine, per mezzo di queste ultime, anche l'organismo e la vita degli animali e persino il conoscere e il volere dell'uomo[36]. Si è tacitamente convenuto di prendere le mosse da pure *qualitates occultae*, rinunciando a far luce su di loro, dato che si intendeva costruire su di esse e non scavare al loro interno. Un'impresa di questo genere, come abbiamo detto, è destinata a fallire. Ma anche a prescindere da ciò un edificio di questo genere sarebbe sempre campato in aria. Di che utilità possono essere delle spiegazioni che, da ultimo, ci riportano a qualcosa di non meno sconosciuto del problema da cui abbiamo preso le mosse? Si capisce forse di piú, alla fine, di quelle forze generali della natura di quanto si capiva dell'intima essenza di un animale? Non sono le prime inesplorabili quanto la seconda? Imperscrutabile, poiché priva di ragione[37], poiché è il contenuto, il «ciò» che il fenomeno è, un «ciò» che non può mai essere ricondotto alla forma, al «come», al principio di ragione. Noi però, noi che qui non ci occupiamo di eziologia ma di filosofia, ossia non della conoscenza relativa, ma di quella incondizionata dell'essenza del mondo, seguiamo il sentiero opposto e partiamo da ciò che ci è noto immediatamente e nel

[36] [Sia *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 184, sia *Mondo* 1939-49, tomo II, p. 42, omettono «il conoscere e il volere», generando l'equivoco che Schopenhauer stia semplicemente equiparando l'organismo dell'uomo a quello dell'animale.]

[37] [Difficile rendere in italiano il nesso semantico tra «imperscrutabile» (*unergründlich*) e «privo di ragione» (*grundlos*).]

modo piú completo e che ci è in tutto e per tutto familiare, da ciò che si trova piú vicino a noi, per comprendere ciò che conosciamo solo da lontano, in modo unilaterale e mediatamente, e partendo dal fenomeno piú vivace, piú significativo, piú chiaro noi vogliamo imparare a capire ciò che è meno perfetto e piú debole. Di tutte le cose, eccezion fatta per il mio corpo, a me è nota soltanto *una* faccia, quella della rappresentazione; la loro essenza profonda mi resta preclusa ed è un profondo mistero, anche se io conosco tutte le cause in forza delle quali si producono i loro mutamenti. Solo per analogia con ciò che si verifica in me quando un motivo mi smuove, quando il mio corpo esercita un'azione – e questa è l'intima essenza delle mie proprie modificazioni determinate da una ragione esterna –, posso ottenere una visione del modo e della maniera in cui i corpi inanimati si modificano per l'azione di una causa e comprendere cosí quale ne sia l'essenza profonda, poiché la conoscenza della causa in forza della quale essa si manifesta come fenomeno mi fornisce la mera regola del suo ingresso nel tempo e nello spazio e nulla di piú. E questa analogia la posso costruire poiché il mio corpo è l'unico oggetto del quale io non conosco solo *una* delle facce, quella della rappresentazione, | ma anche la seconda, che si chiama *volontà*. Dunque, invece di credere che io potrei comprendere meglio l'insieme del mio organismo, e quindi il mio conoscere e volere e il mio movimento in forza di motivi, qualora io potessi ricondurre tutto ciò a movimento prodotto da cause come l'elettricità, il chimismo, il meccanismo, io, in quanto tendo alla filosofia e non all'eziologia, devo, al contrario, imparare a conoscere nella loro intima essenza, a partire dai miei propri movimenti, anzitutto i movimenti – anche quelli piú semplici e piú comuni – del corpo inorganico, che io vedo seguire da cause, e riconoscere le forze imperscrutabili che si manifestano in tutti i corpi della natura come identiche, nel modo, a ciò che è in me la volontà, e diverse da essa solo nel grado. Detto altrimenti: la quarta classe di rappresentazioni presentata nel saggio sul principio di ragione deve fornirci la chiave per la conoscenza dell'intima essenza[38] di quelle della prima classe, e dalla legge della motivazione debbo imparare a comprendere la legge di causalità nel suo intimo significato.

Dice Spinoza (Epistola 62) che una pietra lanciata in aria, se

[38] [Né *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 186, né *Mondo* 1939-49, tomo II, p. 44, traducono «des innern Wesen».]

avesse coscienza, crederebbe di volare per sua propria volontà[39]. Io aggiungo solo che la pietra avrebbe ragione. Il lancio è per essa ciò che per me è il motivo, e ciò che in essa si presenta come coesione, peso, persistenza nello stato acquisito è, considerato secondo la sua essenza, lo stesso che io riconosco in me come volontà e che essa stessa, se fosse in grado di conoscere, conoscerebbe come volontà. Spinoza, in quel passo, ha rivolto la sua attenzione alla necessità con cui la pietra vola e ha cercato, correttamente, di riportarla alla necessità dei singoli atti volontari di una persona. Io, invece, prendo in considerazione quell'intima essenza che è il solo presupposto capace di conferire significato e validità a ogni necessità reale (vale a dire alla necessità della derivazione dell'effetto dalla causa), e che nell'uomo si chiama carattere, nella pietra qualità, ma che nell'uno e nell'altra è la stessa, dato che dove è conosciuta in modo immediato è designata come *volontà*, e ha nella pietra il grado piú debole, nell'uomo il grado piú forte di visibilità, di oggettità. – Questa identità del tendere che appartiene a tutte le cose con il nostro volere l'ha già riconosciuta, percependola | correttamente, sant'Agostino, e non posso esimermi dal riportare qui di seguito il passo in cui egli affronta, con una certa ingenuità, la questione:

> Si pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum ejusdem est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc si esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item, si arbores essemus, nihil quidem sentientes motu amare possemus: verumtamen id quasi *appetere* videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosae. Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis *appetitus*. Nam velut *amores* corporum momenta sunt ponderum,

[39] [Si tratta di una lettera che Spinoza indirizzò a G. H. Schuller nell'ottobre del 1674, che viene indicata, a seconda dell'edizione di riferimento, con il numero 62 o con il numero 58. Ecco il passo in questione: «Una pietra riceve una certa quantità di movimento da una causa esterna che la spinge, per la quale, cessato l'impulso della causa esterna, continua necessariamente ad esser mossa. Dunque, questo persistere della pietra nel movimento è coatto, non perché necessario, ma perché deve essere definito dall'impulso di una causa esterna. E ciò che si dice qui della pietra deve intendersi di qualunque cosa particolare, per quanto complessa e adatta ad una molteplicità di usi, perché ciascuna cosa, cioè, è necessariamente determinata a esistere e a operare da una qualche causa esterna, secondo una certa e determinata ragione. Inoltre, poniamo ora, se vogliamo, che la pietra, mentre continua a muovere, pensi, e sappia di sforzarsi per quanto può di persistere nel movimento. Davvero questa pietra, in quanto è consapevole unicamente del suo sforzo, al quale non è affatto indifferente, crederà di essere liberissima e di non persistere nel movimento per nessun altro motivo se non perché lo vuole. Proprio questa è quell'umana libertà, che tutti si vantano di possedere e che solo in questo consiste, che gli uomini sono consapevoli del loro istinto e ignari delle cause da cui sono determinati» (B. SPINOZA, *Epistolario*, trad. it. a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974, pp. 248-49). In proposito si veda anche *Etica*, I, prop. XXXII; III, prop. II, scolio.]

sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur: ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur quocunque fertur (*De civitate Dei*, XI, 28)[40].

Vale la pena sottolineare anche che già Eulero (nella 68ª lettera alla principessa)[41] aveva compreso che l'essenza della gravitazione doveva essere da ultimo ricondotta a una particolare «tendenza e desiderio» dei corpi (e quindi alla volontà). Il che lo allontana dal concetto newtoniano della gravitazione e lo induce a tentare di modificarlo in conformità alla precedente teoria cartesiana[42], derivando cioè la gravitazione dall'urto di un etere sui corpi, il che sarebbe «piú razionale e piú adatto a quanti amano principî chiari e comprensibili». Egli vuole vedere bandita dalla fisica l'attrazione come *qualitas occulta*. E ciò è appunto conforme alla morta concezione della natura che, come correlato dell'anima immateriale, dominava al tempo di Eulero, ma non per questo è meno degna di nota dal punto di vista della verità fondamentale da me stabilita, verità che la sua mente acuta aveva intravista come un bagliore lontano, affrettandosi però a volgersi da un'altra parte e, temendo di vedere minacciate tutte le concezioni fondamentali dell'epoca, affidandosi persino ad assurdità vecchie e morte e sepolte.

§ 25.

Sappiamo che la molteplicità, in generale, è determinata necessariamente dal tempo e dallo spazio, e che è pensabile solo in essi; | noi, da questo punto di vista, li chiamiamo il *principium individuationis*. Tempo e spazio li abbiamo però conosciuti come forme del principio di ragione, principio che esprime tutta la no-

[40] [AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, 28: «Se fossimo bestie, ameremmo la vita della carne e ciò che è secondo i suoi sensi; questo nostro bene ci appagherebbe e, in base ad esso, non cercheremmo altro. Parimenti, se fossimo alberi, non potremmo amare nulla con un movimento sensibile; tuttavia parrebbe sempre che desideriamo il modo di produrre i frutti piú abbondanti e piú copiosi. Se fossimo pietre o flutti, vento o fiamma o qualcosa di analogo, sempre senza vita e sensibilità, non ci mancherebbe una certa tendenza verso il nostro luogo e verso l'ordine. Poiché la forza dei pesi, che trascinano in basso per la pesantezza, in alto per la leggerezza, è come l'amore dei corpi: come l'anima è condotta dall'amore, cosí il corpo dal peso, quale che sia la sua direzione» (trad. it. di L. Alici, *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984, p. 552).]

[41] [Schopenhauer si riferisce a L. EULER, *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de phisique et de philosophie* («Lettere a una principessa tedesca su vari argomenti di fisica e di filosofia»), 3 voll., Saint-Petersburg 1768-72, che cita dalla traduzione tedesca (*Briefe an eine deutsche Prinzessin über verschiedene Gegenstände aus der Physik und Philosophie*, Johann Friedrich Junius, Leipzig 1769-73).] Cfr. HN, V, pp. 250-51.]

[42] [Cfr. R. DESCARTES, *Principî della filosofia*, IV, 20-27.]

stra conoscenza *a priori*; quest'ultima, però, come abbiamo messo in chiaro piú sopra, proprio in quanto tale, si riferisce solo alla conoscibilità delle cose, non alle cose stesse, vale a dire che essa è unicamente la forma della nostra conoscenza, non una proprietà della cosa in sé che, in quanto tale, è libera da ogni forma della conoscenza, anche da quella piú generale di tutte, che consiste nell'essere oggetto per il soggetto, il che significa che essa è qualcosa di completamente diverso dalla rappresentazione. Ora, se questa cosa in sé, come credo di aver provato e chiarito a sufficienza, è la volontà, essa, considerata in quanto tale e separata dal suo fenomeno, si trova al di fuori del tempo e dello spazio e non conosce perciò alcuna molteplicità ed è, di conseguenza, una; non però, come abbiamo già detto, al modo in cui è uno un individuo, né al modo in cui è uno un concetto, ma come qualcosa a cui sia estranea la condizione della stessa possibilità della molteplicità, ossia il *principium individuationis*. Perciò la molteplicità delle cose nello spazio e nel tempo, che, nel loro insieme, costituiscono la sua oggettità, non la tocca affatto ed essa rimane, nonostante loro, indivisibile. Né capita che vi sia una parte piú piccola di essa nella pietra e una parte piú grande nell'uomo, dato che la relazione della parte con il tutto appartiene in modo esclusivo allo spazio e non ha piú alcun senso se si prescinde da questa forma dell'intuizione; il piú e il meno, invece, riguardano solo il fenomeno, vale a dire la visibilità, l'oggettivazione; questa sí è presente a un grado piú alto nella pianta piú che nella pietra, nell'animale che nella pianta: è il suo rendersi visibile, la sua oggettivazione ad avere variazioni cosí infinite quante ve ne sono tra il piú tenue crepuscolo e la piú luminosa luce solare, tra il suono piú forte e l'eco piú flebile. Ritorneremo piú avanti a considerare questi gradi della visibilità che appartengono alla sua oggettivazione, all'immagine della sua essenza. Meno ancora, però, di quanto la tocchino le gradazioni della sua oggettivazione, la tocca la molteplicità dei fenomeni in questi diversi livelli, vale a dire la massa degli individui di ogni forma, o delle singole manifestazioni di ogni forza, dato che tale molteplicità è condizionata immediatamente dal tempo e dallo spazio, i quali non entrano affatto in essa. | La volontà si manifesta tutta intera e con la medesima forza in una sola quercia come in milioni di esse; il loro numero, il loro moltiplicarsi nello spazio e nel tempo, non ha alcun significato dal punto di vista della volontà, ma solo da quello della molteplicità degli individui conoscenti che esistono nello spazio e nel tempo e che, proprio perciò, sono

moltiplicati e dispersi, ma il cui essere molteplici concerne solo il fenomeno della volontà, non la volontà stessa. Si potrebbe perciò anche sostenere che se, *per impossibile*, un unico essere, fosse pure il piú insignificante, venisse completamente annientato, con esso dovrebbe tramontare il mondo intero. Avendo sentore di questo, il grande mistico Angelo Silesio disse:

> So che senza di me, Dio non può vivere un istante:
> Se io divento nulla, egli deve di necessità morire[43].

Si è cercato in vari modi di adeguare all'intelligenza di ciascuno la smisurata grandezza dell'universo, e se ne è tratta l'occasione per considerazioni edificanti, per esempio sulla relativa piccolezza della Terra e dell'uomo stesso; poi, al contrario, in contrasto con esse, sulla grandezza dello spirito in quest'uomo che è cosí piccolo e che può tuttavia scoprire, comprendere, addirittura misurare l'immensità del mondo, e cosí via. Benissimo! Per me, intanto, nella considerazione dell'immensità del mondo, ciò che conta piú di tutto è che l'essenza in sé di cui il mondo è fenomeno – qualsiasi essa possa essere – non può davvero avere spezzato e disperso in questo modo il suo vero sé nello spazio sconfinato; questa estensione infinita appartiene invece unicamente al suo fenomeno, mentre essa, al contrario, è presente tutta intera e indivisa in ciascuna cosa della natura, in ciascun essere vivente[44]. Perciò non si perde nulla se ci si ferma a una realtà singola qualsiasi, e nemmeno si consegue la vera sapienza misurando l'universo sconfinato o, cosa che sarebbe ancor piú consona allo scopo, volando di persona attraverso lo spazio senza fine; essa si acquisisce invece indagando a fondo una realtà singola qualsiasi, cercando di conoscerne e di comprenderne compiutamente la vera e l'autentica essenza.

Per questo nel libro seguente tratterò con ampiezza una questione che si deve essere già imposta a tutti i discepoli di Platone, ossia che | [154] questi diversi livelli di oggettivazione della volontà – i quali, espressi in innumerevoli individui, si configurano come i loro inafferrabili modelli ideali, o come le forme eterne delle cose, e che non entrano essi stessi nel tempo e nello spazio, che sono il

[43] [«Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben: | Werd'ich zunicht; er muss von Noth den Geist aufgeben» (A. SILESIUS, *Der Cherubinische Wandersmann*, I, 8; trad. it. a cura di G. Fozzer e M. Vannini, *Il Pellegrino cherubico*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1989). Sull'opera del grande mistico tedesco cfr. M. VANNINI, *Introduzione a Silesius*, Nardini, Firenze 1992.]

[44] [Sia in *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 189, sia in *Mondo* 1939-49, tomo II, p. 47, la frase è incompleta: c'è l'essere vivente, mancano però le cose della natura.]

medium degli individui, ma stanno fermi, non sono soggetti ad alcun mutamento, sono sempre, non divengono mai, mentre i singoli nascono e periscono, divengono sempre e non sono mai – , che, dicevo, questi diversi livelli di oggettivazione della volontà altro non siano che le idee di Platone. Accenno qui solo rapidamente alla questione, allo scopo di poter utilizzare la parola idea in questo senso; parola che dunque, quando la uso io, deve sempre essere intesa nel significato genuino e originario che le è stato attribuito da Platone e non deve assolutamente essere confusa con quei prodotti astratti della ragione dogmatico-scolastica, in riferimento ai quali Kant abusò in modo inopportuno e inesatto di una parola di cui Platone si era appropriato e che aveva utilizzato in maniera assolutamente corretta. Per idea intendo dunque ogni determinato e stabile livello di oggettivazione della volontà, in quanto esso è cosa in sé ed è quindi estraneo alla molteplicità, livelli che costituiscono per le singole cose le forme eterne, o i loro modelli ideali. L'espressione piú breve e piú precisa di quel ben noto dogma platonico ci è fornita da Diogene Laerzio (III, 12): «ὁ Πλάτων φησί, ἐν τῇ φύσει τάς ἰδέας ἑστάναι καθάπερ παραδείγματα· τὰ δ'ἄλλα ταύταις ἐοικέναι, τούτων ὁμοιώματα καθεστῶτα» (*Plato ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia, ad istarum similitudinem consistentia*)[45]. Sull'abuso kantiano non mi soffermo piú a lungo, dato che il necessario sulla questione si trova nell'*Appendice*.

§ 26.

Al livello piú basso dell'oggettivazione della volontà si trovano le forze piú generali della natura, le quali in parte appaiono in ogni materia, senza eccezioni, come nel caso della gravità e dell'impenetrabilità, in parte sono distribuite nella materia che è in generale presente – sí che alcune dominano su un certo tipo di materia, altre su un tipo diverso, che proprio da ciò acquista la sua differenza specifica – come nel caso della solidità, della fluidità, dell'elasticità, dell'elettricità, del magnetismo, | [155] delle proprietà chimiche e delle qualità di ogni genere. Esse sono, in sé, fenomeni immediati della

[45] [«Platone dice che nella natura le idee stanno come archetipi e che le cose del nostro mondo in quanto loro copie sono simili alle idee» (DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* cit., III, 12, p. 105).]

volontà tanto quanto lo è la condotta umana e, in quanto tali, sono prive di ragione come ne è privo il carattere dell'uomo; solo i loro singoli fenomeni sono sottomessi al principio di ragione, come lo sono le azioni dell'uomo, mentre, al contrario, esse non possono in alcun modo essere indicate né come effetto né come causa, ma sono invece le condizioni che precedono e che sono presupposte da qualsiasi causa e da qualsiasi effetto e per mezzo delle quali si dispiega e si rende manifesta la loro intima essenza. Non ha senso, perciò, interrogarsi su quale sia la causa della gravità, o dell'elettricità: esse sono forze originarie; è vero che le loro manifestazioni si producono per causa ed effetto (cosí che dobbiamo dire che ogni singolo fenomeno ha una sua propria causa, la quale, a sua volta, è un fenomeno singolo della stessa specie e determina il fatto che quella forza debba qui manifestarsi nel tempo e nello spazio), ma la forza stessa può in alcun modo essere l'effetto di una causa, né la causa di un effetto. – Dunque è falso anche dire: «La forza di gravità è la causa della caduta della pietra»; qui la causa è, piuttosto, la vicinanza della Terra, in quanto quest'ultima attrae la pietra. Se rimuoviamo la Terra, la pietra non cadrà piú, nonostante la forza di gravità sia ancora presente[46]. La forza, di per sé, si trova del tutto al di fuori della catena delle cause e degli effetti, la quale presuppone il tempo, in quanto ha significato solo in relazione ad esso, mentre la forza si trova anche al di fuori del tempo. La singola modificazione ha sempre come causa un'altra singola modificazione; non cosí, invece, la forza che in essa si manifesta. Appunto perché ciò che rende efficace una causa, siano pure innumerevoli le volte in cui essa si manifesta, è sempre una forza naturale che, come tale, è priva di ragione, vale a dire che sta del tutto al di fuori della catena delle cause e, in generale, al di fuori del dominio del principio di ragione, e viene conosciuta dal punto di vista filosofico come oggettità immediata della volontà, che è l'in-sé dell'intera natura; in eziologia – che, in questo caso, è costituita dalla fisica – la indichiamo come forza originaria, vale a dire come *qualitas occulta*.

Nei livelli piú alti dell'oggettità della volontà noi vediamo che si fa avanti in modo significativo l'individualità, in modo particolare nell'uomo, sotto forma di una grande diversità dei caratteri individuali, vale a dire sotto la forma della personalità completa, che si manifesta già dal punto di vista esteriore con | una fisionomia individuale fortemente accentuata che comprende l'intera confor-

[46] [*Mondo* 1914-16, tomo I, p. 191, omette l'intera proposizione.]

mazione corporea. Una individualità di questo livello gli animali non la possiedono affatto; solo gli animali superiori ne hanno una sfumatura, sulla quale domina però in tutto e per tutto il carattere della specie, di modo che la fisionomia individuale risulta appena percepibile. Quanto piú si scende, tanto piú ogni traccia del carattere individuale si perde nel carattere generale della specie, la cui fisionomia resta in questo modo la sola visibile. Si conosce il carattere psicologico della razza, e si sa cosí in modo preciso che cosa ci si deve aspettare dall'individuo. Nella specie umana, al contrario, ciascun individuo vuole essere studiato e sondato di per se stesso, il che, quando si voglia determinare con una qualche sicurezza il suo modo di procedere, è estremamente difficile, stante che, con la ragione, è subentrata anche la possibilità della finzione. Verosimilmente questa differenza tra la razza umana e tutte le altre è in relazione con il fatto che i solchi e le curve del cervello, che negli uccelli sono del tutto assenti e sono molto deboli nei roditori, negli animali superiori sono piú simmetrici nelle due parti e piú costanti in ciascun individuo di quanto siano nell'uomo[47]. Inoltre, è da considerare come un fenomeno di quello specifico carattere individuale che distingue l'uomo da tutti gli altri animali il fatto che negli animali l'istinto sessuale cerchi la propria soddisfazione senza una scelta visibile, mentre nell'uomo questa scelta, che in effetti viene operata indipendentemente da qualsiasi riflessione, in modo istintivo, è cosí accentuata da giungere sino alla violenza della passione. Ora, mentre ciascun uomo deve essere considerato come un fenomeno della volontà determinato e caratterizzato in modo particolare, e anzi, in un certo senso, come un'idea specifica, negli animali questo carattere individuale è invece del tutto assente, in quanto solo la specie ha un significato caratteristico, e la sua traccia si fa sempre piú flebile quanto piú gli animali si allontanano dall'uomo, sino ad arrivare alle piante, le quali non hanno piú alcuna particolare caratteristica individuale, eccezion fatta per quelle che possono essere spiegate con gli influssi | favorevoli o sfavorevoli del suolo e del clima e con altre circostanze acciden-

[47] WENZEL, *De structura cerebri hominis et brutorum*, 1812, cap. III. [Cfr. J. WENZEL e C. WENZEL, *De penitiori structura cerebri hominis et brutorum* («La struttura profonda del cervello degli esseri umani e degli animali»), Cotta, Tübingen 1812.] – CUVIER, *Leçons d'anatomie comparée*, leçon 9, art. 4 e 5. [La prima edizione dell'opera del Cuvier uscí a Parigi nel 1799; Schopenhauer cita l'edizione del 1835.] – VICQ D'AZYR, *Historire de l'académie des sciences de Paris* («Storia dell'Accademia delle scienze di Parigi»), 1783, pp. 470-83. [F. Vicq d'Azyr, fu uno dei fondatori della Società reale di medicina.]

tali; da ultimo, nel regno inorganico della natura ogni individualità finisce per scomparire del tutto. Solo il cristallo può, in certo qual modo, essere considerato come un individuo: esso costituisce un'unità della tensione che preme verso determinate direzioni, che si è irrigidita rendendone permanenti le tracce, ed è a un tempo un aggregato che si è costituito a partire dalla propria forma centrale, condotto a unità da un'idea, proprio come l'albero è un aggregato che si costituisce a partire dalla singola radice che germoglia, la quale si riproduce, si ripete in ogni nervatura della foglia, in ogni foglia, in ogni ramo, tanto che in certo qual modo ciascuna di queste parti si può considerare come un vegetale a sé stante che si nutre come un parassita del vegetale piú grande, cosí che l'albero, come il cristallo, è un aggregato organico di piccole piante, nonostante l'intero sia la raffigurazione compiuta di un'idea indivisibile, vale a dire di un grado determinato di oggettivazione della volontà. Gli individui che appartengono alla medesima specie di cristalli non possono avere altra distinzione se non quella prodotta da accidenti esteriori; ogni specie si può addirittura cristallizzare a piacere in cristalli piú grandi o più piccoli. Ma l'individuo come tale, vale a dire quello che reca le tracce di un carattere individuale, nella natura inorganica non lo si trova piú affatto. Tutti i suoi fenomeni sono manifestazioni di forze naturali di carattere generale, vale a dire di quei gradi di oggettivazione della volontà che non si oggettivano affatto (come accade nella natura organica) grazie alla mediazione delle diverse individualità che esprimono in modo parziale l'interezza dell'idea, ma si producono solo nella specie, tutti interi e senza alcuna deviazione in ogni fenomeno particolare. Dato che tempo, spazio, molteplicità ed essere determinato da una causa non competono né alla volontà né all'idea (che è il grado di oggettivazione della volontà), ma solo ai suoi singoli fenomeni, essa deve prodursi esattamente allo stesso modo in tutti i milioni di fenomeni di una di quelle forze naturali, per esempio della forza di gravità o dell'elettricità, e il suo fenomeno può essere modificato solo da circostanze esterne. Questa unità della sua essenza in tutti i suoi fenomeni, questa inalterabile costanza del suo accadere ogni volta che, seguendo il filo conduttore della causalità, se ne presentino le condizioni determinate, si chiama *legge naturale*. | Una volta che l'esperienza ce ne abbia fatto conoscere una, il manifestarsi della forza naturale, il cui carattere è espresso e depositato nella legge stessa, si lascia prevedere e calcolare con esattezza. Questa regolarità dei fenomeni nei gradi inferiori

158

di oggettivazione della volontà è però proprio ciò che dà loro un aspetto cosí diverso dai fenomeni della medesima volontà nei gradi superiori, ossia nei gradi piú distinti, della sua oggettivazione, negli animali, negli uomini e nella loro condotta, dove il maggiore o minore risaltare del carattere individuale e il venir sospinti da motivi, i quali, poiché si trovano nella conoscenza, restano spesso celati all'osservatore, hanno sinora impedito del tutto di scorgere l'identità dell'intima essenza di entrambi i generi di fenomeni.

L'infallibilità delle leggi naturali ha, se si parte dalla conoscenza del singolo e non da quella dell'idea, qualcosa di sorprendente, anzi, a volte, quasi di spaventoso. È prodigioso che la natura non dimentichi mai, neppure una volta, le proprie leggi; che, per esempio, se è conforme a una legge naturale che, dall'incontro di certe sostanze, sotto determinate condizioni, si abbia una combinazione chimica, si sviluppino dei gas, si verifichi una combustione, al concorrere delle medesime condizioni, sia che le abbiamo predisposte noi, sia che si verifichino totalmente per caso (nel qual caso la puntualità dell'accadimento è tanto piú sorprendente quanto piú è inaspettata), tanto oggi quanto mille anni fa, si verifichi subito e senza indugio quel determinato fenomeno. Questa meraviglia noi la proviamo nel modo piú vivo dinanzi ad alcuni fenomeni rari che si producono solo in circostanze molto complesse ma che tuttavia ci vengono preannunciati, come accade, per esempio, quando determinati metalli vengono posti l'uno sull'altro in modo tale da toccarsi alternativamente l'uno con l'altro e da essere in contatto con un liquido acido, e due foglioline d'argento poste alle estremità di questa concatenazione debbono improvvisamente dissolversi in verdi fiamme; o come quando il diamante, che è cosí duro, si trasforma, in particolari condizioni, in acido carbonico. A sorprenderci è insomma l'onnipresenza delle leggi naturali, simile a quella degli spiriti; desta qui la nostra attenzione ciò che nei fenomeni quotidiani non ci stupisce piú, vale a dire il fatto che la relazione tra la causa e l'effetto è in realtà tanto misteriosa quanto quella, della quale si racconta, tra una formula magica e | lo spirito che, da essa evocato, deve necessariamente apparire. Al contrario, se abbiamo compreso fino in fondo, in modo filosofico, che una forza naturale è un determinato grado di oggettivazione della volontà, ossia di quella stessa realtà che anche noi riconosciamo come la nostra piú intima essenza; e che questa volontà in sé, differente dal suo fenomeno e dalle forme del fenomeno, si trova al di fuori del tempo e dello spazio, sí che la molteplicità determinata

159

da quelli non appartiene né ad essa né immediatamente al grado della sua oggettivazione, ossia all'idea, ma solamente ai suoi fenomeni, mentre la legge di causalità ha significato solo in relazione al tempo e allo spazio, nei quali determina il posto che compete ai disparati fenomeni delle diverse idee in cui la volontà si manifesta, regola l'ordine secondo il quale essi devono prodursi; se a noi, dico io, si è rivelato in questa conoscenza il senso profondo della grande dottrina di Kant secondo la quale tempo, spazio e causalità non appartengono alla cosa in sé, bensí solo al fenomeno, e sono solo forme della nostra conoscenza e non qualità della cosa in sé; allora ci renderemo conto che quello stupore di fronte alla regolarità e alla puntualità dell'azione di una forza naturale, di fronte alla completa identità di tutti i suoi milioni di fenomeni, di fronte all'immancabilità del loro prodursi, di fatto è paragonabile allo stupore di un bambino o di un selvaggio che, guardando per la prima volta un fiore attraverso un vetro sfaccettato, si meravigli della perfetta identità degli innumerevoli fiori che vede, e conti a uno a uno i petali di ciascuno di essi.

Ogni forza naturale generale e originaria non è dunque altro, nella sua intima essenza, che l'oggettivazione della volontà a un grado inferiore; noi definiamo ciascuno di questi gradi come una idea eterna, nel senso di Platone. La legge naturale, invece, è la relazione dell'idea con la forma del suo fenomeno. Questa forma è costituita da tempo, spazio e causalità, che hanno una coesione reciproca e un rapporto necessari e indissolubili. Per mezzo del tempo e dello spazio l'idea si moltiplica in innumerevoli fenomeni, ma l'ordine con cui tali fenomeni si producono in quelle forme della molteplicità è saldamente determinato dalla legge di causalità, una sorta di norma che fissa il punto | limite che separa quei fenomeni che appartengono a idee diverse, in forza della quale spazio, tempo e materia[48] sono ripartiti tra i fenomeni. Perciò questa norma si riferisce necessariamente all'identità dell'intera materia data, che costituisce il sostrato comune di tutti quei differenti fenomeni. Se questi ultimi non fossero tutti connessi a una materia comune, nel possesso della quale si distribuiscono, allora non ci sarebbe piú bisogno di una legge di questo genere per determinare le loro pretese: essi potrebbero riempire tutti contemporaneamente e l'uno accanto all'altro lo spazio infinito per un infinito tempo. È dunque solo per-

160

[48] [Non «spazio, tempo e causalità», come traducono erroneamente sia *Mondo* 1914-1916, tomo I, p. 196, sia *Mondo* 1939-49, tomo II, p. 54.]

ché quei fenomeni delle idee eterne appartengono tutti a una sola e medesima materia che deve esserci una regola del loro comparire e scomparire: se cosí non fosse, nessuno di loro farebbe posto all'altro. La legge di causalità è dunque essenzialmente connessa con quella della permanenza della sostanza: entrambe acquistano significato solo nella relazione reciproca e né lo spazio né il tempo si comportano nei loro confronti diversamente. Infatti il tempo è la semplice possibilità di determinazioni contrapposte nella medesima materia, lo spazio la semplice possibilità del permanere della medesima materia al di sotto di tutte le determinazioni contrapposte. Per questo nel libro precedente ho definito la materia come unione di tempo e spazio, la quale si mostra come mutamento degli accidenti nel permanere della sostanza, di cui la causalità, ossia il divenire, è appunto la possibilità in generale. Abbiamo anche detto, perciò, che la materia è in tutto e per tutto causalità. Abbiamo riconosciuto l'intelletto come il correlato soggettivo della causalità, e abbiamo detto che la materia (dunque l'intero mondo come rappresentazione) esiste solo per l'intelletto, che ne costituisce la condizione, il sostegno, in quanto ne è il correlato necessario. Tutto questo serve qui solo da rapido promemoria di quanto abbiamo esposto nel primo libro. Per comprendere compiutamente questi due libri è indispensabile che si comprenda che essi si corrispondono profondamente, dato che volontà e rappresentazione, che nel mondo reale sono indissolubilmente unite, in quanto ne costituiscono le due facce, in questi due libri vengono come strappate l'una dall'altra, nella persuasione che le si possa conoscere con maggiore chiarezza prendendole in considerazione separatamente.

Potrebbe non essere superfluo chiarire con un altro esempio come la legge di causalità abbia significato solo in relazione al tempo, allo spazio e alla materia, che è determinata dalla loro | combinazione; essa infatti determina i confini entro i quali i fenomeni delle forze naturali si spartiscono il possesso della materia; le stesse forze naturali originarie, invece, come oggettivazioni immediate della volontà, la quale, come cosa in sé, non è sottomessa al principio di ragione, stanno al di fuori di quelle forme, entro le quali soltanto acquista valore e significato ogni spiegazione eziologica che, proprio per questo, non ci può mai condurre sino all'intima essenza della natura. – Immaginiamo, a questo scopo, una macchina costruita in conformità alle leggi della meccanica. Alcuni pesi di ferro la mettono in movimento, grazie alla forza di gravità; alcune ruote di rame fanno resistenza con la loro rigidità, si urtano e si sollevano

161

l'una con l'altra e, grazie alla loro impenetrabilità, agiscono sulle leve, e cosí via. Qui la gravità, la rigidità, l'impenetrabilità sono forze originarie, inesplicabili: la meccanica fornisce solo il modo e le condizioni in forza delle quali esse si manifestano, appaiono, dominano una determinata materia, un determinato tempo e un determinato luogo. Poniamo ora che una potente calamita agisca sul ferro di cui sono costituiti i pesi, vincendo la forza di gravità: il movimento della macchina si arresta e la materia diventa immediatamente il campo d'azione di una forza naturale del tutto diversa, il magnetismo, della quale anche questa volta la spiegazione eziologica non è in grado di darci altro che le condizioni del suo manifestarsi. Oppure si possono appoggiare i dischi di rame di quella macchina su delle lamine di zinco, introducendo tra l'uno e l'altro un fluido acido: subito la materia della macchina ricade sotto il dominio di un'altra forza originaria, il galvanismo, che ora le si impone con le proprie leggi e si manifesta in essa attraverso i propri fenomeni, dei quali anche in questo caso l'eziologia non ci può dare altro che le circostanze in cui si presentano e le leggi che li governano. Ora lasciamo che la temperatura aumenti e che si produca dell'ossigeno puro: l'intera macchina arde; ciò significa che, ancora una volta, una forza naturale del tutto differente, il chimismo, in questo determinato tempo e in questo determinato luogo, ha avanzato immancabilmente le proprie pretese su quella materia, e si è manifestata in essa come idea, come un determinato grado di oggettivazione della volontà. – L'ossido metallico cosí formatosi lo combino ora con un acido, ed ecco che si sviluppa un sale che si cristallizza; e i cristalli sono il fenomeno di un'altra idea, la quale è però del tutto imperscrutabile, nonostante il prodursi dei suoi | fenomeni dipenda dalle condizioni che l'eziologia è in grado di indicare. I cristalli si disgregano, si mescolano con altre sostanze, comincia a spuntare una vegetazione, che è una nuova manifestazione fenomenica della volontà. Potremmo seguire cosí all'infinito la stessa materia permanente, e potremmo osservare come ora questa ora quella forza naturale conquisti un diritto su di essa e immancabilmente se ne impadronisca, per potere farsi innanzi e manifestare la propria essenza. La determinazione di questo diritto, il punto nel tempo e nello spazio in cui acquista validità, ci sono dati dalla legge di causalità; ma la spiegazione che si fonda su di essa non può spingersi oltre. La forza stessa è un fenomeno della volontà e, in quanto tale, non è sottomessa alle forme del principio di ragione, il che significa che non ha una

162

ragione. Essa si trova al di fuori di ogni tempo, è onnipresente e sembra quasi aspettare costantemente che si verifichino le circostanze che le permettano di farsi innanzi e di impossessarsi di una determinata materia, rimuovendo la forza che la controllava sino a quel momento. Il tempo, ogni tempo, esiste solo per il suo fenomeno, mentre per essa è privo di significato. Per millenni le forze chimiche sonnecchiano in una materia, fino a quando il contatto con i reagenti non le libera: allora si manifestano, ma il tempo esiste solo per questa manifestazione fenomenica, non per le forze stesse. Per millenni il galvanismo sonnecchia nel rame e nello zinco, ed essi stanno tranquilli accanto all'argento[49] che, non appena tutti e tre gli elementi vengono a contatto nelle condizioni richieste, è destinato ad andare in fiamme. Nello stesso regno organico vediamo un seme disseccato conservare per tremila anni la sua forza assopita che, quando infine si verificano le circostanze favorevoli, si sviluppa in una pianta[50].

| Se ora, dopo queste considerazioni, ci è diventata chiara la differenza tra la forza naturale e tutti i suoi fenomeni, se abbiamo compreso che quella forza è la volontà stessa in un determinato grado della sua oggettivazione, ma che la molteplicità appartiene solamente ai fenomeni, in virtú del tempo e dello spazio, e che la legge di causalità altro non è che la determinazione del posto dei singoli fenomeni nel tempo e nello spazio, allora comprenderemo

163

[49] [Non «accanto al ferro», come traducono erroneamente sia *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 198, sia *Mondo* 1939-49, tomo II, p. 57.]

[50] Il 16 settembre 1840, presso l'Istituto scientifico-letterario della City londinese, il signor Pettigrew, tenendo una lezione sulle antichità egizie, mostrò dei chicchi di grano rinvenuti da sir G. Wilkinson in una tomba presso Tebe, nella quale dovevano aver trascorso all'incirca trenta secoli. Essi si trovavano in un vaso ermeticamente chiuso. [sia *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 199, sia *Mondo* 1939-49, tomo II, p. 57, omettono l'ultima proposizione.] Egli aveva seminato dodici di quei chicchi, e ne aveva ottenuto una pianta che era cresciuta sino a cinque piedi di altezza e i cui semi erano ora perfettamente maturi (dal «Times» del 21 settembre 1840). – Analogamente, nel 1830, il signor Haulton produsse alla società medico-botanica di Londra un bulbo che aveva rinvenuto nella mano di una mummia egizia, dove era stata posto forse per un motivo religioso, vecchio almeno di duemila anni. Egli l'aveva piantato in un vaso di fiori, nel quale subito era germogliato e dove verdeggiava (questa notizia del «Medical Journal» del 1830 è riportata a p. 196 del «Journal of the Royal Institution of Great-Britain» dell'ottobre dello stesso anno). – «Nel giardino del signor Grimstone, dell'Herbarium di Highgate a Londra, si trova ora una rigogliosa pianta di piselli nata da un singolo pisello che il signor Pettigrew e gli impiegati del British Museum hanno prelevato da un vaso rinvenuto in un sarcofago egizio, dove deve essere rimasto per 2844 anni» (dal «Times» del 16 agosto 1844). – E si sono trovati persino dei rospi vivi dentro a pietre calcaree, il che conduce all'ipotesi che anche la stessa vita animale sia capace di un tal genere di sospensione plurisecolare, quando quest'ultima inizia con il letargo invernale e prolungata da particolari circostanze.

anche la perfetta verità e il senso profondo della dottrina di Malebranche delle cause occasionali (*causes occasionelles*)[51]. Sarebbe di grande utilità confrontare questa sua dottrina, com'egli la espone nelle *Recherches de la vérité*[52], in modo particolare nel terzo capitolo della seconda parte del sesto libro e negli *éclaircissements*[53] aggiunti a questo capitolo, con la mia esposizione presente e notare il completo accordo delle due dottrine, sebbene esse siano diverse quanto al percorso del pensiero. Anzi, mi meraviglio di come Malebranche, del tutto irretito dai dogmi positivi che la sua epoca gli imponeva e ai quali non poteva resistere, abbia tuttavia saputo, malgrado il peso di quei vincoli, cogliere con cosí grande esattezza la verità e accordarla con quei dogmi, o, quanto meno, con la lettera di essi.

Certo che il potere della verità è incredibilmente grande e ha un'enorme tenacia. Ne troviamo tracce frequenti in tutti i dogmi di | ogni tempo e di ogni paese, anche in quelli piú bizzarri e persino in quelli piú assurdi, spesso, in effetti, in strana compagnia, in mescolanze stupefacenti, e tuttavia ancora riconoscibili. La verità è come una pianta che germoglia sotto un mucchio di grosse pietre e che, ciononostante, si inerpica verso la luce facendo sforzi inauditi, con molti giri e molte contorsioni, deformata, deperita, e però sempre diretta verso la luce.

164

Malebranche ha veramente ragione: ogni causa naturale è solo una causa occasionale, dà solo l'occasione, il pretesto per la manifestazione fenomenica di quella volontà una e indivisibile che è l'in-sé di tutte le cose e la cui graduale oggettivazione costituisce questo mondo visibile nella sua interezza. Solo il manifestarsi, il rendersi visibile in un dato luogo e in un dato tempo, è provocato dalla causa e dipende quanto a questo da essa, non però l'intero del fenomeno, non la sua intima essenza: quest'ultima è la volontà stessa, sulla quale il principio di ragione non trova alcuna applicazione e che è perciò priva di ragione. Nessuna cosa al mondo ha una causa assoluta e generale della propria esistenza, ma solo una causa del suo esserci proprio qui

[51] [Il filosofo francese Nicolas Malebranche (1638-1715), dopo una iniziale formazione sul pensiero di Agostino, divenne uno dei massimi esponenti dell'occasionalismo.]

[52] [Cfr. N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, in *Œuvres complètes*, Vrin, Paris 1958-76, tomo I; trad. it. a cura di M. Garin, con una *Introduzione* di E. Garin e una nota di E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 590-99. Qui Malebranche asserisce che «una causa naturale non è una causa reale e vera, ma solo una causa occasionale, che determina l'autore della natura ad agire in questa o in quella circostanza» (p. 593), e che «Dio solo è vera causa ed ha veramente la potenza di muovere i corpi» (p. 595). Non solo, ma il suo agire è tutt'uno con il suo volere: «la sua potenza è la sua volontà» (p. 596).]

[53] [Chiarimenti.]

e proprio ora. Il fatto che una pietra manifesti ora il peso, ora la solidità, ora l'elettricità, ora certe proprietà chimiche, questo dipende da cause, da influenze esterne, e si spiega per mezzo di esse; queste stesse qualità, però, ossia la sua intera essenza, che da esse è costituita e che, di conseguenza, si manifesta in tutti quei modi che abbiamo indicato, come anche il fatto che essa è cosí com'è e che, in generale, esiste, tutto questo non ha alcuna ragione ed è invece il rendersi visibile di una volontà priva di fondamento. Ogni causa è perciò causa occasionale. Questo lo abbiamo scoperto nella natura priva di coscienza, ma le cose non stanno diversamente anche là dove non sono piú cause e stimoli, ma motivi a determinare il momento in cui si manifestano i fenomeni, ossia nella condotta degli animali e dell'uomo. In entrambi i casi, infatti, è una sola e medesima volontà che si mostra, assai diversificata nei gradi della sua manifestazione, moltiplicata nei suoi fenomeni e, rispetto ad essi, sottomessa al principio di ragione, ma in se stessa del tutto libera da loro. I motivi non determinano il carattere dell'uomo, ma solo la manifestazione fenomenica di questo carattere, cioè gli atti; la forma esteriore del corso della sua vita, non il suo significato profondo e il suo contenuto; questi ultimi provengono dal carattere, che è fenomeno | immediato della volontà, ed è perciò privo di ragione. Che un uomo sia malvagio e un altro buono non dipende da motivi o da un'influenza esterna, e nemmeno da dottrine e da prediche, ed è in questo senso del tutto inesplicabile. Ma se un uomo malvagio mostra la sua malvagità in piccole ingiustizie, in vili intrighi, in basse furfanterie esercitate nella ristretta cerchia dei suoi vicini, o se, da conquistatore, opprime i popoli, precipita un mondo nella disperazione, versa il sangue di milioni di esseri umani, questa è solo la forma esteriore della sua manifestazione fenomenica, la sua parte non essenziale, e dipende dalle circostanze in cui il destino lo ha posto, dall'ambiente in cui vive, dalle influenze esterne, dai motivi; ma la sua decisione a favore di questi motivi resterà sempre inesplicabile: essa proviene dalla volontà, della quale quest'uomo è una manifestazione fenomenica. Di questo parleremo nel quarto libro. Il modo in cui il carattere sviluppa le proprie qualità è del tutto simile a quello per cui ogni corpo della natura incosciente mostra le proprie. L'acqua resta acqua, con tutte le qualità che le sono proprie, sia che essa, sotto forma di un lago tranquillo, rifletta le proprie rive, sia che precipiti spumeggiando dalle rocce, o che venga fatta zampillare artificialmente verso l'alto: tutto questo dipende dalle cause esterne; l'una forma le appartiene per natura quanto l'altra, ed essa mostra l'una o l'altra a seconda delle circostanze, ugualmente dispo-

165

nibile a tutte, ma rimanendo in ciascun caso fedele al proprio carattere e rendendo visibile sempre solo quest'ultimo. Allo stesso modo, sarà sempre ciascun carattere umano a rendersi visibile in qualsiasi situazione, ma i fenomeni nei quali si manifesterà saranno diversi a seconda della diversità delle circostanze.

§ 27.

Se tutte le precedenti considerazioni intorno alle forze della natura e alle loro manifestazioni fenomeniche ci hanno chiarito sino a che punto possa giungere la spiegazione causale e dove essa debba arrestarsi se non vuole diventare schiava dello sforzo insensato di ricondurre il contenuto di tutti i fenomeni alla loro semplice forma, cosí che, alla fine, non rimanga altro che la forma stessa, allora potremmo determinare anche che cosa, in generale, si può pretendere da ogni eziologia. Essa | deve ricercare le cause di tutti i fenomeni della natura, ossia le circostanze in cui essi sempre si fanno innanzi; poi però deve ricondurre i fenomeni, diversamente configurati a seconda della multiformità delle circostanze, a ciò che agisce in ogni fenomeno e che è presupposto dalla causa, ossia alle forze originarie della natura, distinguendo con precisione se una differenza del fenomeno abbia origine da una differenza della forza oppure soltanto da una differenza delle circostanze in cui la forza si manifesta, e guardandosi bene tanto dal considerare fenomeno di forze diverse ciò che è manifestazione di una sola e medesima forza in circostanze diverse, quanto, viceversa, dal prendere per manifestazioni di un'unica forza ciò che, originariamente, dipende da forze differenti. Ora, per far questo occorre un'immediata capacità di giudizio, e perciò sono cosí pochi gli uomini capaci di estendere l'orizzonte della fisica, mentre tutti sono capaci di estendere quello dell'esperienza. Pigrizia e ignoranza rendono inclini a richiamarsi troppo rapidamente alle forze originarie; lo si vede, con un'esagerazione che sa di ironia, nell'«entità» e nella «quiddità» degli Scolastici[54]. Nulla è piú lontano dalle mie intenzioni che favorire una loro reintroduzione. Non è lecito ricorrere,

[54] [«Entità» (*entitas*) è il termine con cui Duns Scoto indicò il modo di essere dell'individuo, distinguendolo dal modo di essere della specie. «Quiddità» (*quidditas*) è invece la parola con cui, a partire dalle traduzioni dall'arabo degli scritti di Aristotele, la scolastica indica l'essenza, la forma di una cosa (vale a dire ciò che fa sí che una certa cosa determinata sia proprio ciò che è e non qualcosa d'altro).]

in luogo di una spiegazione fisica, all'oggettivazione della volontà, piú di quanto non sia lecito ricorrere alla forza creatrice di Dio. La fisica infatti esige cause, ma la volontà non è mai causa: la sua relazione con il fenomeno non è mai conforme al principio di ragione; invece, ciò che in sé è volontà da un altro punto di vista esiste come rappresentazione, ossia è fenomeno e, come tale, obbedisce alle leggi che costituiscono la forma del fenomeno; è per questo che, per esempio, ogni movimento, nonostante sia senza dubbio fenomeno della volontà, deve tuttavia avere una causa in forza della quale possa essere spiegato in relazione a un tempo e a un luogo determinati, ossia non in generale, secondo la sua essenza profonda, bensí come fenomeno particolare. Questa causa è una causa meccanica nella pietra ed è un motivo in quel movimento che riguarda le azioni dell'uomo: comunque sia, non può mai essere assente. Al contrario, l'universale, l'essenza comune di tutti i fenomeni di un dato genere, ciò senza il cui presupposto la spiegazione causale non avrebbe né senso né significato, è la forza generale della natura, che nella fisica deve rimanere una *qualitas occulta*, proprio perché questo è il punto in cui ha fine la spiegazione | eziologica e incomincia quella metafisica. Ma la catena delle cause e degli effetti non viene mai spezzata da una forza originaria alla quale ci si debba richiamare o alla quale ci si debba riportare come al suo primo anello: tanto l'anello piú vicino della catena quanto quello piú lontano presuppongono invece già la forza originaria, senza la quale non si potrebbe spiegare niente. Una serie di cause e di effetti può essere la manifestazione fenomenica delle forze piú diverse, il cui successivo ingresso nella visibilità è guidato da essa, come ho spiegato sopra con l'esempio della macchina metallica; la diversità di queste forze originarie, non derivabili l'una dall'altra, non spezza però in alcun modo l'unità di quella catena di cause e la connessione fra tutti gli anelli che la compongono. L'eziologia della natura e la filosofia della natura non si danneggiano a vicenda, ma procedono l'una accanto all'altra, considerando il medesimo oggetto da differenti punti di vista. L'eziologia dà conto delle cause che hanno provocato necessariamente il singolo fenomeno che si sta cercando di spiegare e mostra, come fondamento di tutte le sue spiegazioni, le forze generali che agiscono in tutte queste cause ed effetti, determina con precisione queste cause, il loro numero, le loro differenze, e poi tutti i loro effetti, in cui ciascuna forza, a seconda della diversità delle circostanze, si produce in modo diverso, sempre però in conformità al

suo carattere peculiare, che si sviluppa secondo una regola infallibile che prende il nome di legge naturale. Non appena la fisica ha portato a termine tutto questo da ogni punto di vista, essa consegue il proprio compimento: non ci sono piú forze sconosciute nella natura inorganica, e non ci sono piú azioni che non siano state dimostrate come manifestazioni fenomeniche di una di quelle forze sotto determinate condizioni e in conformità a una legge naturale[55]. Nondimeno una legge naturale resta una semplice regola osservata dalla natura, secondo la quale essa sempre procede non appena si producono determinate circostanze; si può perciò definire senz'altro la legge naturale come un fatto espresso in modo universale, *un fait généralisé*, di modo che una completa esposizione di tutte le leggi naturali non sarebbe altro che un registro completo di fatti. – L'esame dell'intera natura viene poi portato a termine dalla morfologia, la quale | enumera, confronta e ordina tutte le forme permanenti della natura organica; quanto alla causa del presentarsi dei singoli esseri, essa ha poco da dire, dato che tale causa è per tutti la generazione, la cui teoria sta a sé, e in taluni casi la *generatio aequivoca*[56]. A quest'ultima appartiene, a rigor di termini, anche il modo in cui si producono nei singoli casi tutti i gradi inferiori della oggettità della volontà, ossia i fenomeni fisici e chimici: indicare le condizioni di questo prodursi è appunto il compito dell'eziologia. La filosofia, al contrario, considera ovunque, e dunque anche nella natura, solo l'universale; le forze originarie stesse sono qui il suo oggetto, ed essa riconosce in loro i diversi gradi di oggettivazione della volontà, che è l'intima essenza, l'in-sé di questo mondo che, ove si prescinda da essa, viene descritto dalla filosofia come una semplice rappresentazione del soggetto. – Se ora però l'eziologia, invece di spianare la strada alla filosofia e offrire delle giustificazioni pratiche per le sue teorie, crede che il proprio scopo sia quello di mettere da parte tutte le forze originarie, eccettuata forse una sola di esse, la piú generale di tutte, come potrebbe essere per esempio l'impenetrabilità, che presume di comprendere a fondo e alla quale riconduce forzatamente tutte le altre, allora essa si priva da sola del proprio fondamento, e può dare solo l'errore invece della verità. Il contenuto della natura viene allora rimosso e viene sostituito dalla forma, tutto viene ascritto all'azione delle circostanze e nulla all'intima

[55] [*Mondo* 1914-16, tomo I, p. 204, omette il riferimento alla legge naturale.]
[56] [Ossia la generazione spontanea. Cfr. il cap. 24 dei *Supplementi*.]

essenza delle cose. Se si giungesse veramente a questo, l'enigma del mondo potrebbe essere finalmente sciolto, come si è detto, al modo di un calcolo aritmetico. Ma questo è il cammino che si percorre quando, come è già stato osservato, si vuole ricondurre ogni azione fisiologica alla forma e alla mescolanza, quindi per esempio all'elettricità, e questa al chimismo, e questo ancora al meccanicismo. Quest'ultimo è stato, per esempio, l'errore di Cartesio e di tutti gli atomisti, che hanno ricondotto il movimento dei corpi celesti all'urto di un fluido, e la qualità alla connessione e alla forma degli atomi, e da qui si sono affaticati a spiegare le manifestazioni fenomeniche della natura come semplici fenomeni di impenetrabilità e coesione. Per quanto ci si sia ormai allontanati da questo genere di errori, la stessa cosa la fanno, anche ai nostri giorni, i fisiologi che si occupano dell'elettricità, della chimica e della meccanica, i quali si ostinano a spiegare | tutte le funzioni dell'organismo con «la forma e la combinazione» degli elementi che lo costituiscono. Che lo scopo della spiegazione fisiologica sia quello di ricondurre la vita organica alle forze generali studiate dalla fisica è detto esplicitamente nell'*Archiv für Physiologie* di Meckel (1820, vol. V, p. 185)[57]. – Anche Lamarck, nella sua *Philosophie zoologique* (vol. II, cap. III), intende la vita come un semplice effetto del calore e dell'elettricità: «Le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie» (p. 16)[58]. Quindi il calore e l'elettricità verrebbero a essere propriamente la cosa in sé, e il mondo animale e vegetale ne sarebbe il fenomeno. L'assurdità di questa opinione balza agli occhi in modo stridente alle pp. 306 sgg. di quella stessa opera. Tutti sanno che al giorno d'oggi tutte queste concezioni, tante volte criticate, si sono ripresentate con nuova baldanza. A ben vedere esse presuppongono fondamentalmente che l'organismo sia solo un aggregato fenomenico di forze fisiche, chimiche e meccaniche, le quali, riunitesi per caso insieme, avrebbero dato origine

[57] [Si tratta del medico e fisiologo tedesco Johann Friedrich Meckel (1781-1833), il quale fu professore a Halle e diresse il «Deutsches Archiv für Physiologie».]
[58] [«Il calore e la materia elettrica sono perfettamente sufficienti a costituire, insieme, questa causa essenziale della vita». J.-B. Lamarck (1744-1829) fu il primo sostenitore di una organica teoria evoluzionistica. La *Philosophie zoologique, ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux* («Filosofia zoologica, o esposizione delle considerazioni relative alla storia naturale degli animali», pubblicata nel 1809 a Parigi, in due volumi) è considerata la sua opera piú significativa. In lingua italiana si possono vedere le *Opere di J.-B. Lamarck*, a cura di P. Omodeo, Utet, Torino 1969, e la traduzione della prima parte della *Filosofia zoologica* curata da G. Barsanti, La Nuova Italia, Firenze 1976.]

all'organismo stesso, come un gioco della natura senza alcun altro significato. L'organismo di un animale o di un uomo non sarebbe quindi, dal punto di vista filosofico, rappresentazione di un'idea particolare, ossia non sarebbe oggettità immediata della volontà in un determinato grado superiore; in esso si manifesterebbero invece solo quelle idee che oggettivano la volontà nell'elettricità, nel chimismo, nel meccanicismo: l'organismo avrebbe perciò preso forma casualmente dall'incontro di queste forze, come le figure degli uomini e degli animali formate dalle nuvole o dalle stalattiti, e non avrebbe perciò maggiore interesse di queste ultime. – Vedremo subito fino a che punto possa essere lecito e utile applicare le spiegazioni fisiche e chimiche all'organismo, a mano a mano che spiegherò come, anche se non c'è dubbio che la forza vitale utilizzi e si serva delle forze della natura inorganica, tuttavia non è in nessun modo costituita da esse, cosí come il fabbro non è costituito da incudine e martello. Perciò neanche la vita vegetale, che pure è assai semplice, può essere spiegata con questo genere di forze, come per esempio con la capillarità e l'endosmosi, per non parlare 170 della vita animale. | La considerazione che segue ci apre la strada verso questa non facile esposizione.

È davvero un'aberrazione della scienza naturale, come risulta da tutto ciò che abbiamo detto, il voler ricondurre i gradi piú alti dell'oggettità della volontà a quelli piú bassi, dato che il disconoscere e il negare forze naturali originarie e dotate di autonoma consistenza è altrettanto sbagliato quanto l'ammettere senza motivo forze particolari là dove si ha solo un determinato modo di manifestarsi di forze già note. Ha dunque ben ragione Kant quando sostiene che è assurdo sperare in un Newton del filo d'erba[59], ossia in qualcuno capace di ridurre il filo d'erba a fenomeno delle forze fisiche e chimiche, delle quali sarebbe una concrezione casuale, una sorta di puro e semplice giuoco della natura in cui non si manifesterebbe alcuna idea particolare, in cui cioè non apparirebbe immediatamente alcuna volontà in un grado elevato e determinato, ma solo come essa è presente nei fenomeni della natura inorganica, e per caso fissata in quella forma. Gli Scolastici, che mai avrebbero concesso qualcosa di questo genere, avrebbero detto, del tutto correttamente, che questo equivarrebbe a una negazione radicale della *forma substantialis* e a un suo declassamento a *forma accidentalis*[60]. La *forma substantialis* di Aristotele designa infatti precisamente ciò che io chiamo il grado di oggettivazione della volontà in una cosa. – D'altra parte, però, non va dimenticato che in tutte le idee, vale a dire in tutte le forze[61] della natura inorganica e in tutte le forme di quella organica, è una e un'identica volontà a manifestarsi, ossia ad assumere la forma della rappresentazione, dell'oggettità. La sua unità deve quindi poter essere conosciuta anche attraverso una profonda affinità fra tutte le sue manifestazioni fenomeniche. Ora, questa affinità, nei gradi piú alti della sua oggettità, nei quali l'intero apparire fenomenico è piú chiaro, vale a dire nel regno vegetale e nel regno animale, si manifesta grazie a una generale, radicale analogia di tutte le forme con l'archetipo che si ritrova in tutti i fenomeni, quest'ultimo è perciò diventato il principio guida dell'eccellente sistema zoologico inaugurato in questo secolo dai Francesi, e viene indicato nel modo piú completo dall'anatomia comparata come *l'unité de plan, l'uniformité de l'élément anatomique*[62]. La ricerca di esso è stata anche l'occupazione principale, o quanto meno lo sforzo piú lodevole, 171 | dei filosofi della natura di scuola schellinghiana, i quali riguardo a questo hanno davvero molti meriti (anche se, in diversi casi, la loro caccia alle analogie della natura degenera in una barzelletta). A buon diritto però hanno stabilito che quella generale affinità e quell'aria di famiglia è presente anche nelle idee della natura inorganica, per esempio tra elettricità e magnetismo, la cui identità venne constatata solo piú tardi, fra l'attrazione chimica e la forza di gravità, e cosí via. Essi hanno richiamato in modo particolare l'attenzione sul fatto che la polarità, ossia lo sdoppiarsi di una forza in due attività qualitativamente diverse, contrapposte e tendenti alla riunificazione, il che si manifesta il piú delle volte anche

[59] [Schopenhauer si riferisce qui a un celebre passo della *Critica del giudizio*, in cui Kant scrive: «È infatti del tutto certo che non possiamo neppure conoscere a sufficienza gli esseri organizzati e la loro possibilità interna secondo principî della natura semplicemente meccanici, tanto meno poi spiegarli (darne una spiegazione); e questo è cosí certo che si può dire arditamente che è assurdo per gli uomini anche solo concepire un tale disegno, o sperare che un giorno possa giungere un Newton capace di far comprendere, secondo leggi naturali non ordinate da alcuna intenzione, anche solo la produzione di uno stelo d'erba; bisogna invece assolutamente negare agli uomini questa comprensione» (*Critica del giudizio*, Parte II, sez. II, § 75, p. 369).]

[60] [Aristotele intendeva per forma l'essenza necessaria, la sostanza delle cose materiali. Gli Scolastici, riprendendo Aristotele, applicarono questa nozione a tutte le sostanze, non solo a quelle materiali, e distinsero le forme sostanziali dalle forme accidentali, espressione, quest'ultima, che «è, da un punto di vista aristotelico, poco meno che contraddittoria» (N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1987, p. 415).]

[61] [Forse per un refuso, *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 206, parla erroneamente di «sfere della natura».]

[62] [L'unità del piano, l'uniformità dell'elemento anatomico.]

spazialmente attraverso un disperdersi in direzioni contrapposte, è l'archetipo di quasi tutti i fenomeni della natura, dal magnete e dal cristallo fino all'uomo. In Cina questa conoscenza è presente sin dall'antichità nella dottrina dell'opposizione dello *Yin* e dello *Yang*[63]. – Anzi, proprio perché tutte le cose del mondo sono l'oggettità di una sola e medesima volontà, e di conseguenza nella loro intima essenza sono identiche, non solo dev'esserci tra loro quella evidente analogia, e non solo in ogni fenomeno meno perfetto deve presentarsi la traccia, l'accenno, il disegno del fenomeno superiore piú prossimo, ma, dato che tutte quelle forme appartengono solo al mondo come *rappresentazione*, si può persino ammettere che già nelle forme piú generali della rappresentazione, in questa vera e propria impalcatura fondamentale del mondo fenomenico, cioè nello spazio e nel tempo, possa essere ricercato e mostrato l'archetipo, l'accenno, il disegno di tutto ciò che riempie quelle forme. Pare che un vago sentore di tutto questo abbia dato origine alla cabala e a tutta la filosofia matematica dei Pitagorici[64], nonché a quella cinese dell'*I Ching*[65]; e anche nella scuola schellinghiana troviamo, tra gli svariati sforzi per portare alla luce l'analogia fra tutti i fenomeni della natura, anche qualche tentativo, purtroppo infelice, di ricavare le leggi naturali dalle semplici leggi dello spazio e del tempo. Peraltro non è possibile sapere fino a che punto una mente geniale potrà un giorno riuscire a realizzare entrambi i propositi.

Ora, anche se non si deve mai perdere di vista la differenza tra fenomeno e cosa in sé, e se, perciò, non si deve mai | snaturare l'identità della volontà oggettivata in ciascuna delle idee trasformandola,

[63] [«Originariamente il termine *yang* significava splendore di sole o indicava ciò che è proprio dello splendore del sole, della luce; *yin* significava assenza di splendore di sole, cioè ombra, oscurità. Piú tardi Yang e Yin vennero considerati due forze e principî cosmici. Yang il principio della mascolinità, dell'attività, del caldo, della lucentezza, dell'aridità, della durezza; Yin, il principio della femminilità, della passività, del freddo, dell'oscurità, dell'umidità, della morbidezza. Il pensiero cosmologico cinese dall'antichità sino a tempi a noi vicini s'è sempre basato sulla concezione secondo cui tutti i fenomeni dell'universo risultano dall'azione reciproca di Yang e Yin» (FUNG YU-LAN, *Storia della filosofia cinese*, trad. it. di M. Tassoni, Mondadori, Milano 1975, p. 110).]

[64] [L'antico pitagorismo, come è noto, vedeva nei principî dei numeri i principî di tutte le cose. Per un primo inquadramento della dottrina pitagorica si può fare utilmente riferimento a B. CENTRONE, *Introduzione ai Pitagorici*, Laterza, Roma-Bari 1996.]

[65] [L'*I Ching*, o *Libro delle Mutazioni* – secondo taluni opera di K'ung-tse, piú noto al mondo occidentale come Confucio – è uno dei testi capitali del pensiero cinese. Composto originariamente a scopo divinatorio (cfr. FUNG YU-LAN, *Storia della filosofia cinese* cit., p. 103), venne piú tardi messo in relazione con la dottrina dello Yin e dello Yang (cfr. *ibid.*, p. 110).]

solo perché ha determinati gradi di oggettivazione, in una identità delle stesse singole idee in cui si manifesta (è per questo motivo che, per esempio, non si può in alcun modo ricondurre l'attrazione chimica o quella elettrica all'attrazione gravitazionale, persino laddove se ne riconosca l'intima analogia e sebbene le prime possano essere considerate come le potenze piú alte di quest'ultima, piú di quanto l'intima analogia della struttura che è comune a tutti gli animali non ci consenta in alcun modo di confondere e identificare le specie, considerando quelle piú perfette come varietà di quelle meno perfette); se dunque, infine, anche le funzioni fisiologiche non vanno mai ricondotte a processi chimici o fisici, si può tuttavia, a parziale giustificazione di questo modo di procedere, ammettere con una buona dose di verosimiglianza quanto segue.

Quando, tra i fenomeni della volontà, nei gradi piú bassi della sua oggettivazione, ossia nel mondo inorganico, alcuni di quei fenomeni entrano in conflitto tra loro, poiché ciascuno di essi, obbedendo alla legge di causalità, vuole impadronirsi di una data materia, da questo genere di contesa scaturisce la manifestazione fenomenica di un'idea piú elevata che predomina su tutte le idee meno perfette precedenti, in modo però da lasciarne sussistere subordinatamente l'essenza, assumendo in sé solo il suo analogo; un processo, questo, che si può comprendere solo grazie all'identità della volontà che si manifesta in tutte le idee e alla sua tensione verso una sempre piú alta oggettivazione. Vediamo perciò, per esempio, nella solidificazione delle ossa un fatto evidentemente analogo alla cristallizzazione, che dominava originariamente nella calce, nonostante l'ossificazione non possa essere ricondotta alla cristallizzazione. Piú debolmente si mostra questa analogia nella solidificazione della carne. E inoltre: la miscela dei succhi e la secrezione, nel corpo animale, sono analoghe alla combinazione e alla separazione chimica, anzi, le leggi di queste ultime valgono anche lí, ma sono subordinate, molto modificate, dominate da un'idea superiore; di modo che, al di fuori dell'organismo, semplici forze chimiche non potrebbero mai produrre quei succhi; invece

> Questo metodo, la chimica
> *Encheiresin naturae* l'ha chiamato.
> Prende se stessa in giro e non sa come[66].

[66] [«Encheiresin naturae nennt es die Chemie | Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie» (J. W. GOETHE, *Faust*, I, vv. 1940-41; trad. it. cit., p. 149). *Encheiresis* può tradursi come «operazione manuale»: spiega Fortini, nel suo commento al *Faust*, che Goethe riprese questa locuzione, usata nella pratica medica, da J. R. Spielmann, del quale nel 1770-71 seguí a

173 | L'idea, od oggettivazione della volontà, di grado superiore, che sorge dalla vittoria su quelle di grado inferiore si assicura, proprio perché accoglie in sé, da quelle idee sulle quali ha avuto la supremazia, un che di analogo elevato a una potenza superiore, un carattere affatto nuovo: la volontà si oggettiva in modo nuovo e piú distinto, ed ecco sorgere, originariamente per *generatio aequivoca*[67], poi per assimilazione a un dato germe, il succo organico, la pianta, l'animale, l'uomo. Cosí, dalla lotta tra fenomeni inferiori ecco prodursi quello piú elevato che li divora tutti, ma che tuttavia realizza in sé, nel grado piú elevato, la tendenza che già apparteneva ad essi. – Domina perciò già qui la legge: «Serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco»[68].

Sarei felice di essere riuscito a superare, con la chiarezza dell'esposizione, l'oscurità di questi pensieri (la quale peraltro dipende dalla materia che abbiamo affrontato) ma vedo molto bene che, se non voglio rimanere incompreso o essere frainteso, mi deve venire in aiuto la riflessione personale del lettore. – In conformità al punto di vista indicato, si potranno senza dubbio individuare nell'organismo le tracce di attività chimiche e fisiche, ma non sarà mai possibile spiegare quello con queste, poiché esso non è in alcun modo un fenomeno scaturito dall'azione combinata di tali forze, ossia che si sia prodotto casualmente, bensí un'idea piú elevata che ha subordinato a sé le idee inferiori in forza di una assimilazione travolgente; poiché l'unica volontà, che si oggettiva in tutte le idee, mentre tende alla piú alta possibile tra le oggettivazioni, qui abbandona, dopo il loro conflitto, i gradi piú bassi della sua manifestazione fenomenica, per apparire tanto piú forte in un grado piú elevato. Non c'è vittoria senza lotta: anche se l'idea superiore, o l'oggettivazione della volontà superiore, può scaturire solo dalla sconfitta di quelle inferiori, deve comunque scontrarsi con la loro resistenza; esse, benché ridotte in servitú, tendono sempre di nuovo a conseguire una manifestazione indipendente e compiuta della loro essenza. Come la calamita che ha sollevato un pezzo di ferro combatte una lotta incessante contro la gravità che, in quanto

Strasburgo le lezioni di chimica, il quale la utilizzava abitualmente (cfr. *Faust* cit., p. 1069). *Encheiresin naturae* era peraltro una locuzione utilizzata dagli alchimisti per alludere a una forza della natura che si esprimeva per mezzo della pietra filosofale.]

[67] [L'idea di *generatio aequivoca*, o generazione spontanea, risale ai Greci e fu molto diffusa sino almeno al XVII secolo.]

[68] [«Il serpente, se non mangia il serpente, non diventa drago». Un detto d'incerta origine. Lo cita anche Francesco Bacone nel primo paragrafo del *De fortuna* (in *Sermones Fideles sive interiora rerum*, XXXVIII).]

è l'oggettivazione piú bassa della volontà, ha un diritto originario sulla materia di cui quel pezzo di ferro è costituito, ed è proprio in questa battaglia permanente che la calamita rafforza se stessa, come fosse stimolata dalla resistenza a compiere uno sforzo maggiore; allo stesso modo ogni | manifestazione fenomenica della volontà, 174 anche quella che si presenta nell'organismo umano, sostiene una lotta incessante contro le numerose forze fisiche e chimiche che, come idee inferiori, hanno un diritto antecedente su quella stessa materia. Perciò il braccio, che per un po' abbiamo tenuto sollevato facendo violenza alla gravità, ricade; perciò il gradevole senso di salute che esprime la vittoria dell'idea dell'organismo consapevole di sé sulle leggi fisiche e chimiche che originariamente dominavano i succhi del corpo viene cosí spesso interrotto, e addirittura è sempre accompagnato da un maggiore o minore senso di malessere, che è prodotto appunto dalla resistenza di quelle forze, ed è per questo che già la parte vegetativa della nostra vita è definitivamente legata a una leggera sofferenza. Perciò anche la digestione deprime tutte le funzioni animali, poiché assorbe l'intera forza vitale per sottomettere, assimilandole, le forze naturali chimiche. Da ciò deriva anche, in generale, il peso della vita fisica, la necessità del sonno prima, e poi della morte, quando infine, grazie al favore delle circostanze, quelle forze naturali che erano state soggiogate tolgono all'organismo, stremato dalla sua stessa continua vittoria, la materia che era stata loro strappata, e conseguono la non impedita rappresentazione della loro essenza. Si può perciò anche dire che ogni organismo rappresenta l'idea della quale è immagine solo rinunciando a quelle parti della sua forza utilizzate per vincere le idee inferiori che gli contendono la materia. Questo sembra essere in qualche modo presente a Jakob Böhme[69], quando dice che tutti i corpi degli uomini e degli animali, e persino delle piante, sono in effetti parzialmente morti[70]. Ora, a seconda che l'organismo riesca piú o meno a vincere su quelle forze naturali che esprimono i gradi inferiori dell'oggettità della volontà, esso diviene l'espressione

[69] [Il mistico tedesco Jakob Böhme (1575-1624), il cui pensiero, come anche quello di Meister Eckhart, ebbe un'influenza notevole su Schopenhauer (e, prima che su di lui, su filosofi come Spinoza o Hegel).]

[70] [Schopenhauer si riferisce forse a un passo di *Sex puncta theosopica, oder Von sechs theosophischen Puncten* («Sei punti teosofici»): «La vita è in contraddizione con se stessa [...] come si vede quando il caldo e il freddo si contrastano reciprocamente, come anche il fuoco e l'acqua, la vita e la morte [...] e non solamente nell'uomo, ma in tutte le creature» (J. BÖHME, *Theosophia Revelata*, Amsterdam 1730-31, vol. IV; ora in facsimile in *Sämtliche Schriften*, Frommans-Holzboog, Stuttgart 1957, vol. IV).]

piú o meno perfetta della propria idea, vale a dire che si trova piú vicino o piú lontano dall' i d e a l e che, nella specie alla quale questo organismo appartiene, rappresenta la bellezza.

Cosí vediamo dovunque nella natura conflitto, lotta e alternanza di vittorie, e proprio in questo, d'ora in avanti, riconosceremo piú chiaramente l'essenziale discordia della volontà con se stessa. Ogni grado di oggettivazione della volontà contende all'altro la materia, lo spazio, il tempo. La materia, pur permanendo, | deve cambiare forma continuamente, mentre, seguendo il filo conduttore della causalità, fenomeni meccanici, fisici, chimici, organici, che premono per potersi manifestare, si sottraggono l'uno all'altro la materia, dato che ognuno vuole rendere manifesta la propria idea. Questo conflitto si perpetua in tutta quanta la natura; di piú: è solo grazie ad esso che la natura esiste: «εἰ γὰρ μὴ ἦν τὸ νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὥς φήσιν Ἐμπεδόκλης» (*nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles*, Aristotele, *Metafisica*, B, 5)[71]; questo stesso conflitto, infatti, è proprio la manifestazione dell'essenziale discordia della volontà con se stessa. Il livello piú chiaro di visibilità questa lotta universale lo raggiunge nel mondo animale, che ha come proprio nutrimento il mondo vegetale e nel quale, inoltre, ogni animale diventa preda e nutrimento di un altro, vale a dire che deve cedere la materia nella quale la sua idea si rappresentava per far posto alla rappresentazione di un'idea diversa, in quanto ogni animale può conservare la propria esistenza solo sopprimendone sempre di nuovo un'altra; la volontà di vivere vive cosí in generale di se stessa e, sotto diverse forme, è il nutrimento di se stessa, sino a che, alla fine, la specie umana, poiché è riuscita a sopraffare tutte le altre, considera la natura come se fosse stata fabbricata a proprio uso e consumo; e tuttavia anche questa stessa specie, come vedremo nel quarto libro, manifesta in modo spaventosamente chiaro in se stessa quella lotta, quella discordia interiore della volontà, giustificando il detto *homo homini lupus*[72]. Intanto potremo riconoscere lo stesso conflitto, la stessa sopraffazione anche nei gradi inferiori di oggettità della vo-

[71] [«Se, infatti, nelle cose non ci fosse la discordia, tutte sarebbero riunite nell'Uno, come dice Empedocle» (ARISTOTELE, *Metafisica*, B, 4, 1000b1-2; trad. it. di G. Reale, Vita e pensiero, Milano 1993, vol. II, p. 113).]

[72] [«L'uomo è un lupo per l'altro uomo», come dice Plauto nell'*Asinaria* (atto II, scena IV, v. 495). Fu il filosofo Thomas Hobbes, come è noto, a rendere celebre, nella modernità, questa sentenza, facendone uno dei nodi vitali della propria dottrina dello Stato.]

lontà. Molti insetti (in modo particolare gli icneumonidi[73]) depongono le loro uova sulla pelle, o addirittura nel corpo delle larve di altri insetti, la lenta distruzione delle quali sarà il primo lavoro che il nuovo insetto dovrà compiere quando uscirà dall'uovo. Il giovane polipo, che cresce come un ramo da quello vecchio e poi si separa da esso, lotta già con esso per sottrargli la preda mentre gli è ancora attaccato, cosí che l'uno deve strapparla dalla bocca dell'altro (Trembley, *Polypod.* II, p. 110, e III, p. 165)[74]. Ma l'esempio piú penetrante a questo proposito è quello della formica bulldog australiana (*bulldog-ant*): se la si taglia in due, ecco che inizia una lotta tra la parte del capo[75] e la parte della coda: quella afferra questa con i suoi denti; questa si | difende bene con il suo pungiglione; la lotta dura di solito una mezz'ora, sino a che entrambe muoiono, oppure vengono trascinate via da altre formiche. E questo si ripete ogni volta (da una lettera di Howitt, nel «Weekly Journal», riprodotta nel «Messenger» di Galignani del 17 novembre 1855[76]). Sulle rive del Missouri si vede talvolta una quercia poderosa cosí avvolta, incatenata e legata nel tronco e nei rami da una gigantesca vite selvatica, a tal punto che finisce per inaridire, come se morisse soffocata[77]. La stessa cosa si mostra anche nei gradi piú bassi della natura, per esempio dove, per assimilazione organica, acqua e carbonio si trasformano in succo vegetale, oppure vegetali o pane si trasformano in sangue, e cosí ovunque si produca una secrezione animale che costringe le forze chimiche a un'attività subordinata. E lo stesso accade anche nella natura inorganica, quando per esempio due cristalli che stanno prendendo forma si incontrano, si incrociano e si ostacolano reciprocamente, cosí da non poter piú assumere la pura forma cristallina, come accade con quasi tutte le druse[78], che sono immagini di un

[73] [Sono degli imenotteri le cui larve, come dice Schopenhauer, crescono spesso nel corpo di altri insetti.]

[74] [Il naturalista svizzero Abraham Trembley (1710-84) è noto soprattutto per le sue ricerche sul polipo d'acqua dolce, che pubblicò nei *Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre polypes d'eau douce* (1744; trad. tedesca 1791).]

[75] [E non genericamente «del corpo», come traduce *Mondo* 1986, tomo I, p. 212.]

[76] [Il bresciano Giovanni Antonio Galignani (1762-1821) iniziò a pubblicare il «Galignani's Messenger», a Parigi, nel 1814. I suoi figli continuarono a pubblicarlo anche dopo la sua morte. Il naturalista inglese William Howitt (1792-1879), autore di *The Book of the Seasons, or the Calendar of Nature* (1831).]

[77] [Nella sua copia della prima edizione del *Mondo* Schopenhauer annota come fonte di questa notizia W. IRVING, *Bracebridge Hall*, vol. I, p. 118. Lo scrittore americano Washington Irving (1783-1859) pubblicò il libro nel 1822; se ne veda l'edizione curata da H. F. Smith inclusa nel vol. IX di *The Complete Works of Washington Irving*, Twayne, Boston 1977.]

[78] [Si tratta di gruppi di cristalli impiantati su di una superficie rocciosa pianeggiante.]

tal genere di conflitto della volontà in questo grado cosí basso della sua oggettivazione; o anche quando una calamita costringe il ferro ad accettare la sua capacità magnetica, per esternare anche qui la propria idea; o anche quando il galvanismo sopraffà le affinità elettive, disaggregando le combinazioni piú solide, sopprimendo a tal punto le leggi chimiche che l'acido di un sale che si è disaggregato al polo negativo deve passare al polo positivo senza combinarsi con gli alcali attraverso i quali deve passare o senza colorare di rosso il tornasole[79] con il quale si incontra. Tutto questo si mostra in grandi proporzioni nella relazione tra corpo celeste centrale e pianeta: questo, sebbene in vari modi dipendente, tuttavia continua a resistere, come fanno le forze chimiche nell'organismo; dal che deriva quella tensione costante tra forza centripeta e forza centrifuga, che mantiene l'universo in movimento ed è già di per sé un'espressione di quella lotta universale che è essenziale al fenomeno della volontà e della quale già abbiamo trattato. Poiché ogni corpo deve essere considerato come un fenomeno di una volontà, ma la volontà si presenta necessariamente come un tendere, la condizione originaria di ogni corpo celeste che abbia assunto forma sferica non può essere la quiete, ma è invece il movimento, la tendenza a procedere sempre oltre nello spazio infinito, senza soste e senza meta. A ciò non si oppongono né la legge | d'inerzia né quella di causalità; infatti, dato che secondo la prima la materia è come tale indifferente alla quiete e al movimento, sia il movimento che la quiete possono essere la sua condizione originaria; se quindi noi la troviamo in movimento, non per questo siamo autorizzati a presupporre una condizione di quiete antecedente e a interrogarci sulla causa che ha dato origine al movimento[80]; né, se, al contrario, lo troviamo in uno stato di quiete, siamo autorizzati a presupporre una condizione di movimento antecedente e a interrogarci sulla causa che lo ha fatto cessare. Perciò non si deve cercare un primo impulso per la forza centrifuga; questa è invece nei pianeti, secondo l'ipotesi di

[79] [Molto meno preferibile la soluzione «girasole» proposta da *Mondo* 1913, p. 219, *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 213, e *Mondo* 1991, p. 186. Anche se la tintura di tornasole era originariamente estratta da quella pianta, infatti, da un lato «tornasole» è attestato, in italiano, già dal Seicento, dall'altro leggere che lo ione acido non riesce a «fare arrossire il girasole con cui s'incontra» ha un effetto quanto meno straniante.]

[80] [Sia *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 213, sia *Mondo* 1939-49, tomo II, p. 72, omettono l'ultima parte della frase.]

Kant e Laplace[81], il residuo della rotazione originaria[82] del corpo centrale, dal quale i pianeti si sono separati nel corso del processo di accentramento di quel corpo. Il quale, però, è in movimento per sua essenza: esso è costantemente in rotazione e insieme percorre lo spazio infinito, o forse si muove in circolo intorno a un altro corpo centrale di maggiori dimensioni e a noi invisibile. Questa concezione si accorda perfettamente con l'ipotesi dell'esistenza di un sole centrale avanzata dagli astronomi, come anche con lo spostamento osservabile del nostro intero sistema solare, forse anche di tutto il complesso stellare al quale appartiene il nostro sole, da cui si può infine dedurre uno spostamento generale di tutte le stelle fisse insieme al sole centrale, spostamento che, come è evidente, perde ogni significato nello spazio infinito (dato che nello spazio assoluto il movimento non è distinto dalla quiete) e diventa cosí, come già era immediatamente in forza del suo tendere e correre senza scopo, espressione di quella nientità, di quella mancanza di un fine ultimo che noi, al termine di questo libro, dovremo riconoscere come proprie della tensione della volontà[83] in tutte le sue manifestazioni fenomeniche; deriva da ciò anche il fatto che lo spazio infinito e il tempo infinito debbono essere le forme piú generali ed essenziali della manifestazione fenomenica della volontà nella sua interezza, forme in cui si trova espressa tutta intera la sua essenza. – Possiamo infine riconoscere quella lotta che tutti i fenomeni della volontà combattono l'uno contro l'altro, di cui abbiamo parlato, persino nella semplice materia, considerata come tale, in quanto l'essenza del suo fenomeno è stata correttamente espressa da Kant come forza di repulsione e di attrazione[84], cosí che già essa esiste solo in una lotta di forze che tendono a contrastarsi reciprocamente. Se facciamo astrazione da | ogni variazione

[81] [Nella *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, pubblicata anonima nel 1755, Kant espose una ipotesi, destinata a diventare celebre, sulle origini del sistema solare, secondo la quale tale sistema si sarebbe formato a partire da una nebulosa primitiva nella quale, per forze attrattive, si sarebbero costituiti nuclei di materia che si sarebbero successivamente mossi di moto circolare. Una teoria analoga fu sostenuta da P.-S. de Laplace (1749-1827) nella nota settima della sua *Exposition du système du monde* (1796). Cfr. I. KANT, *Storia generale della natura e teoria del cielo*, trad. it. a cura di A. Cozzi, Barjes, Roma 1956; P.-S. LAPLACE, *Exposition du système du monde*, Fayard, Paris 1984.]

[82] [Non «ordinaria», come traducono sia *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 213, sia *Mondo* 1939-49, tomo II, p. 72.]

[83] [Sia *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 214, sia *Mondo* 1939-49, tomo II, p. 73, omettono qualche parola.]

[84] [Cfr. I. KANT, *Principî metafisici della scienza della natura*, sez. II; trad. it. cit., pp. 173 sgg.]

chimica della materia, o se col pensiero risaliamo cosí indietro nella catena delle cause e degli effetti da non trovare piú alcuna differenza chimica, quello che ci rimane è la pura materia, il mondo ammassato in una sfera, la cui vita, che è l'oggettivazione della volontà, è costituita solo da quella lotta tra forza di attrazione e forza di repulsione, con la prima che si presenta come forza di gravità che preme da tutte le parti verso il centro, e l'altra che, come impenetrabilità, le si oppone per mezzo della solidità o dell'elasticità; e questo continuo premere e opporsi, che può essere considerato come l'oggettità della volontà nel suo grado piú basso, ne esprime già il carattere.

Cosí, dunque, vediamo qui, nel grado piú basso, che la volontà si presenta come un impulso cieco, come una spinta oscura, sorda, lontana da ogni possibilità di essere conosciuta immediatamente. E questa è la modalità piú semplice e piú debole della sua oggettivazione. Come un impulso cieco di questo genere e come tensione incosciente essa si manifesta anche nell'intera natura inorganica, in tutte le forze originarie, che fisica e chimica sono impegnate a indagare e di cui cercano di imparare a conoscere le leggi, ciascuna delle quali ci si presenta in milioni di fenomeni del tutto simili e regolari nei quali non c'è traccia di un carattere individuale, ma che sono invece semplicemente moltiplicati dal tempo e dallo spazio, ossia dal *principium individuationis*, come un'immagine che viene moltiplicata dalle sfaccettature di un vetro.

Pur oggettivandosi di grado in grado con sempre maggiore chiarezza, la volontà opera tuttavia anche nel regno vegetale (dove il legame tra i suoi fenomeni non è piú costituito propriamente da cause, bensí da stimoli) in modo del tutto incosciente, come oscura forza impulsiva, e cosí anche, infine, nella parte vegetativa del fenomeno animale, nella generazione e nello sviluppo di ciascun animale e nella conservazione della sua economia interiore, dove sono sempre e solo gli stimoli a determinare necessariamente i fenomeni. I gradi sempre piú elevati di oggettità della volontà conducono infine al punto in cui l'individuo che rappresenta l'idea non può piú ricevere da semplici movimenti provocati da stimoli il nutrimento che deve assimilare, poiché uno stimolo di questo genere deve essere atteso, mentre qui il nutrimento è determinato in un modo particolare, e nella varietà sempre crescente dei fenomeni | [179] si producono una cosí grande ressa e una cosí grande confusione che si molestano a vicenda, e il caso, dal quale l'individuo che è mosso da semplici stimoli deve attendere il suo nutrimento,

sarebbe troppo sfavorevole. Il nutrimento deve perciò essere ricercato, scelto, fin dal punto in cui l'animale è uscito dall'uovo o dal corpo della madre nel quale vegetava privo di coscienza. Per questo diventa qui necessario il movimento determinato dai motivi e, in seguito ad esso, la conoscenza, che interviene dunque in questo grado dell'oggettivazione della volontà come uno strumento ausiliario, come una μηχανή richiesta per la conservazione dell'individuo e per la conservazione della specie. Essa si fa avanti, rappresentata dal cervello o da un grosso ganglio, proprio come qualsiasi altra aspirazione e determinazione della volontà che, nel suo oggettivarsi, è rappresentata da un organo, ossia si presenta alla rappresentazione come un organo[85]. – Solo che con questo strumento ausiliario, con questa μηχανή, scaturisce ora, tutto d'un colpo, il *mondo come rappresentazione*, con tutte le sue forme, oggetto e soggetto, tempo, spazio, molteplicità e causalità. Il mondo mostra adesso la sua seconda faccia. Sinora è stato semplice *volontà*, ora è allo stesso tempo anche *rappresentazione*, oggetto per il soggetto conoscente. La volontà, che sinora seguiva i propri impulsi nell'oscurità con la massima sicurezza e senza fallire, a questo livello si è accesa una luce che è diventata per essa un mezzo necessario per eliminare lo svantaggio che si sarebbe prodotto a causa dell'affollamento e della complessa condizione dei suoi fenomeni, soprattutto di quelli piú perfetti. La sicurezza e la regolarità, sinora infallibili, con cui la volontà agiva nella natura inorganica e semplicemente vegetativa, derivavano dal fatto che essa operava, nella sua essenza originaria, come impulso cieco, come volontà, senza l'aiuto ma anche senza il disturbo di un secondo mondo del tutto diverso, il mondo come rappresentazione, il quale, pur essendo in effetti solo l'immagine della sua propria essenza, ha però in realtà una natura del tutto diversa e interviene ora nella connessione dei suoi fenomeni. La sua infallibile sicurezza, perciò, viene meno. Gli animali sono già esposti all'apparenza, | [180] all'inganno. Essi hanno peraltro semplici rappresentazioni intuitive, nessun concetto, nessuna riflessione, e sono perciò legati al presente, non possono prendere in considerazione il futuro. – Sembra che questa conoscenza priva di ragione non sia stata in tutti i casi sufficiente al proprio scopo, e che talvolta ab-

[85] Su questo si veda il cap. 22 del secondo volume, come pure il mio scritto *Sulla volontà nella natura*, pp. 54 sgg. e 70-79 della prima edizione, o pp. 46 sgg. e 63-72 della seconda. [Cfr. ZA, V, pp. 246 sgg. e 265-73; VNN, pp. 86 sgg. e 113-24].

bia, per cosí dire, avuto bisogno di un aiuto. Ci si presenta infatti un fenomeno assai singolare, ossia che l'attività cieca della volontà e quella illuminata dalla conoscenza, in due specie di fenomeni, invadano, in modo assai sorprendente, l'una il dominio dell'altra. Da una parte, infatti, tra le azioni degli animali che sono guidate dalla conoscenza intuitiva e dai motivi che da essa derivano, ne troviamo una che si realizza senza di essa, ossia che si compie con la necessità del cieco operare della volontà, e precisamente negli istinti meccanici che, pur non essendo guidati da alcun motivo e da alcuna conoscenza, hanno però l'apparenza di realizzare le proprie opere grazie a motivi astratti, razionali. Dall'altra parte abbiamo il caso opposto, quando, viceversa, la luce della conoscenza penetra nell'officina del cieco operare della volontà e illumina le funzioni vegetative dell'organismo umano, come accade nella chiaroveggenza magnetica. – E infine, dove la volontà ha raggiunto il grado piú alto della sua oggettivazione, agli animali non è piú sufficiente la conoscenza dell'intelletto, che assume i propri dati dai sensi, producendo in questo modo semplici intuizioni legate al presente; quell'essere complesso, multiforme, plasmabile, infinitamente bisognoso ed esposto a innumerevoli rischi, che è l'uomo, per poter sopravvivere, doveva essere illuminato da una duplice forma di conoscenza, ed è come se in lui alla conoscenza intuitiva dovesse aggiungersene, come una sorta di riflesso, un'altra piú elevata: la ragione come facoltà dei concetti astratti. Con essa ha fatto la sua comparsa la capacità di riflettere, che abbraccia con il suo sguardo il futuro e il passato, e, in seguito, quella di meditare, di preoccuparsi, di agire con premeditazione sciogliendosi dai vincoli del presente, e infine anche una coscienza perfettamente chiara delle decisioni della propria volontà in quanto tali. Ora, già con la semplice conoscenza intuitiva si era profilata la possibilità dell'illusione e dell'inganno, il che aveva pregiudicato la precedente infallibilità dell'impulso inconsapevole della volontà, tanto che istinto e impulso meccanico, come manifestazioni inconsapevoli della volontà in mezzo a quelle | guidate dalla conoscenza, hanno dovuto venirle in aiuto; ebbene, con il sopravvenire della ragione quella sicurezza e quella infallibilità delle manifestazioni della volontà (che, all'altro estremo, nella natura inorganica, appaiono addirittura come rigorosa conformità a una legge) vanno quasi completamente perdute: l'istinto si ritrae del tutto, la riflessione, che ora deve sostituire tutto il resto, produce (come è stato spiegato nel primo libro) esitazione e incertezza, e diventa possibile

181

l'errore, che in molti casi impedisce una adeguata oggettivazione della volontà per mezzo degli atti. Infatti, anche se la volontà ha già assunto, nel carattere, la sua direzione determinata e immodificabile, in relazione alla quale il volere stesso si realizza infallibilmente secondo la spinta dei motivi, l'errore tuttavia può falsarne le manifestazioni, quando dei motivi illusori, simili a quelli reali, sopravvengono e si sostituiscono ad essi[86]; questo capita, per esempio, quando la superstizione ci suggerisce dei motivi immaginari, dai quali l'uomo è indotto a tenere una condotta del tutto opposta a quella che, diversamente, la sua volontà avrebbe prodotto nelle medesime circostanze: Agamennone che uccide la propria figlia; un avaro che elargisce elemosine per puro egoismo, sperando in una ricompensa futura centuplicata, e cosí via.

La conoscenza in generale, sia essa razionale o semplicemente intuitiva, scaturisce dunque originariamente dalla volontà stessa, appartiene all'essenza dei gradi piú alti della sua oggettivazione, come una semplice μηχανή, un mezzo per la conservazione dell'individuo e della specie, come un qualsiasi altro organo del corpo. Dunque: destinata originariamente a essere al servizio della volontà, affinché possa realizzare i propri scopi, la conoscenza ne diventa universalmente quasi del tutto schiava; il che accade in tutti gli animali e pressoché in tutti gli uomini. Vedremo però nel terzo libro come in alcuni uomini la conoscenza si emancipi da questo genere di schiavitú, spezzi il suo giogo e, libera da tutti gli scopi del volere, riesca a consistere puramente per sé, come un semplice, chiaro specchio del mondo; ed è proprio in questo modo che si produce l'arte. Nel quarto libro, infine, vedremo come, grazie a questa modalità della conoscenza, quando essa reagisce alla volontà, si possa realizzare | l'autosoppressione della volontà stessa, ossia la rassegnazione, che è lo scopo ultimo, anzi, l'intima essenza di ogni virtú e di ogni santità e l'autentica redenzione del mondo.

182

§ 28.

Abbiamo preso in considerazione la grande varietà e diversità dei fenomeni in cui si oggettiva la volontà; anzi, abbiamo potuto

[86] Gli Scolastici dicevano perciò correttamente: «Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum» [«La causa finale non muove secondo il suo essere reale, ma secondo l'essere conosciuto»]. Si veda SUÁREZ, *Disp. metaph.*, disp. XXIII, sezioni 7 e 8.

vedere la lotta infinita e implacabile che essi combattono l'uno contro l'altro. Tuttavia, come risulta da tutta la nostra esposizione, la volontà stessa, come cosa in sé, non è affatto compresa in quella molteplicità, né è toccata da quella mutevolezza. La diversità delle idee (platoniche), ossia dei gradi di oggettivazione, la moltitudine di individui in cui ciascuna di esse si presenta, la lotta delle forme per la materia: tutto questo non la riguarda, ma è solo la modalità della sua oggettivazione, e solo per mezzo di quest'ultima ha con essa una relazione mediata, grazie alla quale entra a far parte dell'espressione della sua essenza per la rappresentazione. Come una lanterna magica mostra molte immagini diverse, ma a renderle visibili è una fiamma sola, sempre la stessa, cosí in tutta la varietà dei fenomeni che, l'uno accanto all'altro, riempiono il mondo o che, come avvenimenti, si sopprimono l'uno dopo l'altro, a manifestarsi è solo un'unica volontà, il cui rendersi visibile, la cui oggettità, è il Tutto, e che permane immobile in tutti i cambiamenti; essa sola è la cosa in sé: tutti gli oggetti, invece, sono apparenze o, per usare il linguaggio di Kant, fenomeni. – Benché nell'uomo, come idea (platonica), la volontà trovi la sua oggettivazione piú chiara e piú compiuta, tuttavia essa, da sola, non sarebbe in grado di esprimerne l'essenza. L'idea dell'uomo, per apparire nel significato che le appartiene, non doveva presentarsi sola e separata, ma doveva essere invece accompagnata dalla scala discendente dei diversi gradi della natura, attraverso tutte le forme degli animali, attraverso il regno vegetale, fino al mondo inorganico. In tutti questi gradi si ha una completa oggettivazione della volontà; essi vengono presupposti dall'idea dell'uomo, come i fiori dell'albero presuppongono foglie, rami, tronco e radici, e costituiscono una piramide il cui vertice è l'uomo. Si può anche dire, per chi | 183 ama le similitudini, che la loro manifestazione fenomenica accompagna quella dell'uomo con la stessa necessità con cui la piena luce è accompagnata da tutte le insensibili gradazioni della penombra, attraverso le quali si perde alla fine nell'oscurità; oppure si possono anche definire quei gradi come l'eco dell'uomo e dire che animali e piante sono la quinta e la terza minore dell'uomo, il regno dell'inorganico la sua ottava inferiore. La verità completa di quest'ultima similitudine, comunque, ci diventerà chiara quando, nel libro seguente, cercheremo di riflettere in modo approfondito sul significato profondo della musica e di mostrare come la melodia, che si sviluppa come stretta connessione di agili toni alti, vada in certo senso considerata come un'immagine della vita e della

tensione dell'uomo che, attraverso la riflessione, trova la propria coerenza; gli accompagnamenti liberi e l'andamento lento del basso[87], dai quali si ottiene l'armonia che è necessaria alla compiutezza della musica, raffigurano invece il resto della natura, quella animale e priva di conoscenza. Ma di ciò diremo a suo luogo, quando tutto questo apparirà meno paradossale. – Questa necessità interna della scala graduale dei fenomeni della volontà, che non è separabile da una sua adeguata oggettivazione, noi la troviamo però espressa anche, nell'insieme dei fenomeni stessi, da una necessità esterna, in forza della quale l'uomo, per la propria conservazione, ha bisogno degli animali, e questi ultimi, di grado in grado, hanno bisogno l'uno dell'altro e anche delle piante che, a loro volta, hanno bisogno del suolo, dell'acqua, degli elementi chimici e delle loro combinazioni, del pianeta, del sole, della rotazione e della rivoluzione intorno ad esso, dell'inclinazione dell'ellittica, e cosí via. – In ultima istanza, questa situazione dipende dal fatto che la volontà deve nutrirsi di se stessa: al di fuori di essa non esiste nulla, ed essa è una volontà affamata. Di qui la caccia, l'angoscia e la sofferenza.

Come la conoscenza dell'unità della volontà come cosa in sé, nell'infinita diversità e varietà dei fenomeni, è la sola che possa darci la vera spiegazione di quella prodigiosa, incontestabile analogia di tutte le produzioni della natura, di quell'aria di famiglia, che ci consente di considerarle come variazioni del medesimo tema non obbligato; cosí, in un certo senso, la conoscenza chiara e approfondita di | 184 quell'armonia, di quella connessione essenziale che unisce tutte le parti del mondo, di quella loro necessaria gradazione che abbiamo appena preso in esame, ci consentirà di gettare uno sguardo veritativo e sufficiente nell'essenza profonda e nel significato[88] dell'innegabile finalità di tutti i prodotti organici della natura, finalità che noi addirittura ammettiamo *a priori* nella trattazione e nel giudizio che diamo di essi.

Questa finalità ha due modalità: da una parte è una finalità interna, ossia una concordanza di tutte le parti di un singolo organismo ordinata in modo che ne risulti la conservazione di quest'ultimo e della sua specie, e che perciò si presenta come lo scopo di quell'ordinamento. Dall'altra parte è una finalità ester-

[87] [Il passo è incompleto sia in *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 220, sia in *Mondo* 1939-49, tomo II, p. 78.]

[88] [Questa parola manca sia in *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 220, sia in *Mondo* 1939-49, tomo II, p. 79.]

na, ossia una relazione della natura inorganica con la natura organica in generale, o anche di singole parti della natura organica fra loro, che rende possibile la conservazione della natura organica nella sua interezza, o anche di singole specie animali, e perciò si presenta al nostro giudizio come un mezzo per il conseguimento di questo scopo.

La finalità interna si connette ora alle nostre considerazioni nel modo seguente. Se, seguendo quanto si è detto, tutte le differenti forme della natura e tutta la molteplicità degli individui non appartengono alla volontà, ma solo alla sua oggettità e alla forma di quest'ultima, ne segue necessariamente che la volontà è indivisibile ed è presente tutta intera in ciascun fenomeno, sebbene i gradi della sua oggettivazione, le idee (platoniche), siano molto differenti. Per facilitare la comprensione di questo punto, possiamo considerare queste differenti idee come atti della volontà singoli e in sé semplici, nei quali si esprime in misura maggiore o minore la sua essenza; gli individui sono però a loro volta manifestazioni fenomeniche delle idee, cioè di quegli stessi atti, nel tempo, nello spazio e nella molteplicità. – Ora, un atto (o una idea) di questo genere, nei gradi piú bassi dell'oggettità, mantiene la propria unità anche nel fenomeno; mentre nei gradi piú alti, per manifestarsi, ha bisogno di un'intera serie di stati e di sviluppi nel tempo i quali solo se considerati nel loro insieme possono fornire la completa espressione della sua essenza. Cosí, per esempio, l'idea che si manifesta in una qualsiasi forza generale della natura ha sempre e solo una manifestazione semplice, anche se si presenta in modi diversi a seconda delle relazioni esterne; se cosí non fosse, non sarebbe neanche possibile provare | la sua identità, cosa che può essere fatta proprio mettendo tra parentesi le differenze che scaturiscono solo dalle relazioni esterne. Cosí, ancora, il cristallo ha una sola manifestazione vitale, costituita appunto dal suo cristallizzarsi, il quale poi ha, nella forma irrigidita, nel cadavere di quella vita momentanea, la sua espressione del tutto sufficiente ed esauriente. Già la pianta, però, esprime l'idea di cui è fenomeno non piú in una sola volta e attraverso una manifestazione semplice, ma in uno sviluppo successivo dei propri organi nel tempo. L'animale, poi, non solo sviluppa il proprio organismo nello stesso modo, in una successione di forme spesso molto differenti (metamorfosi), ma questa forma stessa, sebbene sia già oggettità della volontà in quel grado, non basta però a fornire una raffigurazione compiuta della sua idea; essa deve piuttosto essere integrata dalle

azioni dell'animale, nelle quali si esprime il suo carattere empirico, che è sempre lo stesso in tutta la specie ed è il primo compimento della manifestazione dell'idea, il che presuppone, come condizione fondamentale, un organismo determinato. Nella specie umana il carattere empirico ha già in ciascun individuo una sua natura peculiare (anzi, come vedremo nel quarto libro, esso, con l'autosoppressione della volontà nella sua interezza, può giungere sino alla completa soppressione del carattere della specie). Ciò che, attraverso il suo sviluppo necessario nel tempo e attraverso il suddividersi in singole azioni che da esso dipende, viene riconosciuto come carattere empirico è, se si fa astrazione da questa forma temporale del fenomeno, il carattere intellegibile, secondo l'espressione di Kant il quale, nell'indicare questa distinzione e nell'esporre la relazione tra libertà e necessità, ossia, in senso proprio, tra la volontà come cosa in sé e il suo fenomeno nel tempo, ci dà una prova straordinaria del suo merito immortale[89]. Il carattere intellegibile coincide quindi con l'idea o, piú propriamente, con l'originario atto di volontà che in esso si | manifesta. In questo senso, dunque, non solo il carattere empirico dell'uomo, ma anche quello di ogni specie animale, e anche di ogni specie vegetale, e addirittura di ogni forza originaria della natura inorganica, vanno considerati come manifestazione fenomenica di un carattere intellegibile, ossia di un atto atemporale e indivisibile della volontà. – Vorrei qui, di passaggio, richiamare l'attenzione sull'ingenuità con cui ogni pianta esprime ed esibisce tutto intero il proprio carattere per mezzo della semplice forma, manifestando completamente il proprio essere e il proprio volere: è questo a rendere cosí interessanti le fisionomie delle piante; l'animale, invece, per essere conosciuto nella sua idea, va già osservato nel suo agire e nel modo in cui risponde all'istinto[90]; l'uomo, infine, deve essere studiato a fondo e messo alla prova, dato che la ragione gli consente di fingere con grandissima astuzia. L'animale è piú ingenuo

[89] Si veda la *Critica della ragione pura*, *Spiegazione delle idee cosmologiche rispetto alla necessità universale della natura*, pp. 560-86 della quinta edizione e pp. 532 sgg. della prima edizione; e *Critica della ragione pratica*, quarta edizione, pp. 169-79 dell'edizione Rosenkranz; si veda infine il mio saggio sul principio di ragione, § 43. [In traduzione italiana si vedano rispettivamente: *a*) *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. II, sez. IX, pp. 446-56. *b*) *Critica della ragione pratica*, Parte I, libro I, cap. III, trad. it. in I. KANT, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1995, pp. 137-244. *c*) *Quadruplice II*, pp. 204-6.]

[90] [Il passo è incompleto sia in *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 223, sia in *Mondo* 1939-49, tomo II, p. 82.]

dell'uomo, come la pianta è piú ingenua dell'animale. Nell'animale vediamo la volontà di vivere, per cosí dire, piú nuda che nell'uomo, dove essa è cosí ben rivestita dalla conoscenza e, oltre a ciò, mascherata dalla capacità di simulare, che la sua vera essenza non viene alla luce se non in modo casuale e frammentario. Del tutto nuda, ma anche molto piú debole, essa si mostra nella pianta come semplice, cieco impulso a esistere, senza scopo e senza meta. La pianta, infatti, mostra la propria intera essenza al primo sguardo e in modo del tutto innocente, e non soffre per il fatto che i propri organi genitali, che in tutti gli altri animali si trovano nel posto piú nascosto, se ne stanno in bella vista alla sua sommità. Questa innocenza della pianta è dovuta al fatto che in essa la conoscenza è assente: non è nel volere che si trova la colpa, ma nel volere accompagnato da conoscenza. Ogni pianta ci parla subito della propria patria, del proprio clima e della natura del suolo da cui è germogliata. Perciò anche il meno esperto riconosce con facilità se una pianta esotica appartenga alla zona tropicale o a quella temperata, e se cresca nell'acqua, in una palude, sui monti o nella pianura incolta. Ma in ogni pianta si manifesta, oltre a ciò, anche la volontà particolare della sua specie e viene detto qualcosa che non può essere espresso in nessun'altra lingua. – Ma proviamo ora ad applicare ciò che abbiamo detto alla considerazione teleologica degli organismi, in quanto essa concerne la loro interiore conformità al fine. Se nella natura inorganica l'idea, che va considerata sempre come un singolo atto di volontà, si manifesta solo in una singola espressione | sempre uguale, sí che si può dire che qui il carattere empirico partecipa immediatamente dell'unità del carattere intellegibile, quasi facendo tutt'uno con esso, per questo qui non si può mostrare alcuna interna conformità al fine. Se, al contrario, tutti gli organismi esprimono la loro idea per mezzo di una successione di momenti che si sviluppano l'uno dopo l'altro, condizionata da una varietà di parti diverse che si trovano l'una accanto all'altra, la somma delle manifestazioni del loro carattere empirico è espressione di quello intellegibile soltanto nell'insieme; sí che questa necessaria giustapposizione delle parti e questa necessaria successione dello sviluppo non sopprimono affatto l'unità dell'idea che si manifesta, l'unità dell'atto di volontà che si esprime; piuttosto, questa unità trova ora la sua espressione nella relazione e nella concatenazione necessarie che legano l'una all'altra quelle parti e quegli sviluppi secondo la legge di causalità. Dato che la volontà una e indivisibile, e proprio perciò sempre concorde

187

con se stessa, è quella che si manifesta nell'intera l'idea come in un unico atto, il suo fenomeno deve, anche se si disperde in una molteplicità di parti e di stati diversi, mostrare la propria unità conferendo loro una costante armonia; ciò accade per mezzo di una necessaria relazione e dipendenza di ciascuna parte da ogni altra, in forza della quale anche nel fenomeno si riproduce l'unità dell'idea. In conseguenza di ciò, noi conosciamo ora le diverse parti e le diverse funzioni dell'organismo come mezzo e come fine l'una dell'altra, e l'organismo stesso come lo scopo ultimo di tutte quante. Ne segue che tanto, per un verso, il suddividersi dell'idea, la quale in sé è semplice, nella molteplicità delle parti e dei diversi stati dell'organismo, quanto, per l'altro verso, la ricostruzione della sua unità per mezzo del necessario collegamento di quelle parti e di quelle funzioni che le rende causa ed effetto, cioè mezzo e fine, l'una dell'altra, sono caratteristici ed essenziali non alla volontà in quanto tale che si manifesta[91], alla cosa in sé, ma solo alla sua manifestazione fenomenica nello spazio, nel tempo e nella causalità (che sono solo aspetti del principio di ragione, della forma del fenomeno). Essi appartengono al mondo come rappresentazione, non al mondo come volontà; appartengono alla modalità con cui la volontà diventa oggetto, ossia rappresentazione, in un determinato grado della oggettità. Chi ha compreso a fondo il senso di questa | riflessione, che probabilmente è parecchio difficile, potrà adesso comprendere correttamente la dottrina di Kant, che vuole mostrare come tanto la finalità del mondo organico quanto la regolarità di quello inorganico siano introdotte nella natura dal nostro intelletto, ragion per cui appartengono entrambe unicamente al fenomeno e non alla cosa in sé. Lo stupore, di cui sopra si è detto, che si prova a proposito dell'infallibile costanza della regolarità della natura inorganica è essenzialmente lo stesso che si prova a proposito della finalità della natura organica; in entrambi i casi ciò che ci sorprende è infatti la visione dell'originaria unità dell'idea, la quale, per manifestarsi fenomenicamente, ha assunto la forma della molteplicità e della diversità[92].

188

Ora, per ciò che concerne quella che, secondo la suddivisione precedente, è la seconda specie di finalità, quella e s t e r i o r e (la quale non si mostra nell'economia interna[93] degli organismi, bensí

[91] [Il passo è incompleto sia in *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 224, sia in *Mondo* 1939-49, tomo II, p. 83.]

[92] Si confronti *La volontà nella natura*, alla fine del capitolo *Anatomia comparata*. [Cfr. ZA, V, pp. 253-55; VNN, pp. 95-99].

[93] [Non «intera», come traducono sia *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 225, sia *Mondo* 1939-

nel sostegno e nell'aiuto che essi ricevono dall'esterno, tanto dalla natura inorganica, quanto gli uni dagli altri), anch'essa trova la propria spiegazione generale nell'esposizione che abbiamo appena proposto, proprio in quanto il mondo intero, con tutti i suoi fenomeni, è l'oggettità di un'unica e indivisibile volontà, l'idea che sta alle altre idee come l'armonia sta alle singole voci, sí che quell'unità della volontà deve mostrarsi anche nell'accordo di tutti i fenomeni tra loro. Solo che possiamo rendere molto piú chiara questa visione se ci impegniamo a prendere in esame piú da vicino i fenomeni di quella finalità esterna e di quella concordanza delle diverse parti della natura; un esame che, allo stesso tempo, darà nuova luce a quanto precede. Ci arriveremo nel modo migliore prendendo in considerazione la seguente analogia.

Il carattere di ogni singolo uomo può, essendo del tutto individuale e non essendo interamente compreso nel carattere della specie, essere considerato come un'idea particolare corrispondente a un peculiare atto di oggettivazione della volontà. Questo stesso atto sarebbe quindi il suo carattere intellegibile, del quale il carattere empirico non è che | la manifestazione fenomenica. Il carattere empirico è in tutto e per tutto determinato da quello intellegibile, che è volontà priva di fondamento, ossia volontà che, come cosa in sé, non è sottomessa al principio di ragione (che è la forma del fenomeno). Il carattere empirico deve, nel corso della vita, fornire l'immagine di quello intellegibile, realizzarsi in modo diverso da quello che è richiesto dall'essenza di quest'ultimo. Tale determinazione si estende però solo a ciò che, nel corso di una vita determinata in questo modo, è essenziale, non all'inessenziale. Inessenziale ad essa è la determinazione precisa degli avvenimenti e delle azioni che costituiscono il terreno in cui il carattere empirico si mostra. Questi ultimi sono determinati da circostanze esteriori che forniscono i motivi ai quali il carattere reagisce in conformità alla propria natura; ora, dato che essi possono essere i piú svariati, svariate devono essere anche le direzioni in cui, sotto la loro influenza, deve dirigersi la conformazione esterna del carattere empirico, ossia la conformazione fattualmente o storicamente determinata del corso della vita. Quest'ultimo potrà realizzarsi nelle forme piú diverse, anche se ciò che vi è di essenziale in questo fenomeno, il suo contenuto, rimane il medesimo; cosí, per esempio, è inessenziale che si giochi puntando delle noci o delle corone,

1949, tomo II, p. 84.]

mentre lo è che si bari al gioco, o che si giochi onestamente: questo dipende dal carattere intellegibile, quello dall'influsso delle circostanze esterne. Come lo stesso tema si può presentare in cento variazioni, cosí lo stesso carattere si può presentare in cento diverse forme di vita. Ma per quanto diversificata possa essere l'influenza esterna, il carattere empirico che si manifesta nel corso della vita deve comunque, in qualsiasi modo si realizzi, oggettivare precisamente il carattere intellegibile, adattando la sua oggettivazione alla materia offerta dalle circostanze fattuali. – Se vogliamo pensare a come la volontà, nell'atto originario della sua oggettivazione, determini le diverse idee nelle quali essa si oggettiva (vale a dire le diverse forme degli esseri naturali di ogni specie, tra i quali suddivide la propria oggettivazione e che, di conseguenza, devono avere necessariamente un rapporto reciproco nel fenomeno), dobbiamo ammettere qualcosa di analogo a quell'influsso delle circostanze esterne sul corso della vita, che pure è determinato nella sua essenza dal carattere. Dobbiamo ammettere che fra tutti quei fenomeni dell'*unica* volontà abbia luogo in generale un reciproco | adattamento e accomodamento, escludendo comunque, come presto vedremo con maggiore chiarezza, tutte le determinazioni temporali, dato che l'idea si trova al di fuori del tempo. Per conseguenza, ogni fenomeno si è dovuto adattare all'ambiente in cui è sopraggiunto; e quest'ultimo, a sua volta, si è dovuto adattare ad esso, anche se, dal punto di vista temporale, quest'ultimo era molto piú recente; questo *consensus naturae* noi lo vediamo ovunque. Ogni pianta è dunque adatta al proprio terreno e al proprio clima, ogni animale al proprio elemento e alla preda che diventerà il suo nutrimento, ed è anche in qualche modo protetto contro i propri nemici naturali; l'occhio è adatto alla luce e alla sua rifrangibilità, il polmone e il sangue sono adatti all'aria, la vescica natatoria all'acqua, l'occhio della foca ai mutamenti ambientali, le cellule acquose nello stomaco del cammello all'aridità dei deserti africani, la vela del nautilo al vento che deve spingere la sua navicella, e cosí via sino agli esempi piú specifici e sorprendenti di finalità esteriori[94]. Ora però in tutto questo si deve fare astrazione da ogni relazione temporale, dato che quest'ultima può essere riferita solo alla manifestazione fenomenica dell'idea, non all'idea stessa. Di conseguenza, questo metodo di spiegazione può anche valere in

[94] Si veda *La volontà nella natura*, il capitolo *Anatomia comparata*. [Cfr. ZA, V, pp. 233-55; VNN, pp. 69-100.]

senso inverso, e indurci ad ammettere non solo che ogni specie si è adattata alle circostanze precedenti, ma anche che le stesse circostanze che si sono prodotte, nel tempo, in precedenza, hanno avuto a loro volta riguardo agli esseri che avrebbero dovuto sopravvenire piú tardi. Poiché è proprio un'unica e medesima volontà quella che si oggettiva nel mondo intero; una volontà che non conosce tempo, poiché questa forma del principio di ragione non appartiene né ad essa, né all'idea, che è la sua oggettità originaria, ma solo alla modalità con cui queste vengono conosciute dagli individui mortali, ossia alla manifestazione fenomenica delle idee. Perciò, nell'esame che stiamo conducendo, del modo con cui l'oggettivazione della volontà si suddivide tra le idee, la successione temporale non ha alcun significato, e le idee che si sono manifestate per prime, in conformità alla legge della causalità alla quale sono, in quanto fenomeni, sottomesse, non hanno | 191 alcun diritto di precedenza su quelle il cui fenomeno è sopraggiunto piú tardi; anzi, queste ultime sono le oggettivazioni piú perfette della volontà, cui le prime si sono dovute adattare, allo stesso modo in cui le ultime si sono dovute adattare alle prime. Dunque il corso dei pianeti, l'inclinazione dell'ellittica, la rotazione della Terra, la separazione della terraferma dal mare, l'atmosfera, la luce, il calore e tutti i fenomeni di questo genere, che nella natura costituiscono ciò che nell'armonia è il basso fondamentale, si sono conformati in modo previdente alle specie a venire di esseri viventi che esse avrebbero dovuto sostenere e conservare. Allo stesso modo il terreno si è adattato a essere nutrimento per le piante, le piante a essere nutrimento per gli animali, gli animali a essere nutrimento per altri animali, e, per converso, questi ultimi a essere nutrimento per quelli. Tutte le parti della natura si sono venute reciprocamente incontro, poiché la volontà che in esse si manifesta è una sola, mentre la successione temporale è del tutto estranea alle idee, che sono la sua originaria e unica oggettità adeguata (un'espressione, quest'ultima, che verrà chiarita nel libro seguente). Ancora oggi, quando le specie devono solo conservarsi, e non piú prodursi, vediamo qua e là estendersi al futuro, come se fosse astratta dalla successione temporale, una preoccupazione della natura di questo genere, una sorta di autoadattamento di ciò che esiste a ciò che deve ancora venire. Cosí l'uccello costruisce il nido per i piccoli che ancora non conosce; il castoro erige una costruzione della quale non conosce lo scopo; la formica, la marmotta, l'ape raccolgono provviste per un inverno che è loro sconosciuto; il ragno e il

formicaleone erigono, apparentemente con calcolata astuzia, trappole per una preda futura che non conoscono; gli insetti depongono le loro uova là dove la larva che nascerà potrà trovare il suo futuro nutrimento. Quando, al tempo della fioritura, il fiore femminile della *Vallisneria spiralis*[95] svolge dal suo stelo le spire che, sino a quel momento, l'avevano trattenuta sul fondo dell'acqua e, grazie a ciò, sale alla superficie, subito il fiore maschile, cresciuto sul fondo dell'acqua, si strappa via dal suo corto stelo in modo da salire, con il sacrificio della propria vita, alla superficie, dove, una volta giunto, comincia a nuotare andando alla ricerca del fiore femminile, che, dopo essere stato fecondato, contrae le proprie spire e si ritira nuovamente nel fondo, | 192 dove il frutto verrà a maturazione[96]. Anche qui devo ricordare di nuovo la larva del maschio del cervo volante che, quando si scava il proprio buco nel legno, in vista della propria metamorfosi, lo fa grosso il doppio di quello che viene scavato dalla femmina, in modo da ricavare lo spazio per le corna che dovranno spuntare. In generale, dunque, l'istinto degli animali costituisce l'introduzione migliore a una comprensione della teleologia della natura. Infatti, come l'istinto è un agire simile a quello prodotto dal concetto della finalità, pur non avendone alcuno, cosí ogni figura della natura è simile a quelle che rispondono a un concetto di finalità, e persino quando ne è priva. Nella teleologia della natura esterna come in quella interna, infatti, ciò che dobbiamo pensare come mezzo e come scopo è sempre e solo la manifestazione fenomenica dell'unità dell'unica volontà che, da questo punto di vista, è in armonia con se stessa, una manifestazione che si è moltiplicata per rispondere al nostro modo di conoscere nello spazio e nel tempo.

Intanto, però, l'accomodarsi e l'adattarsi reciproco dei fenomeni, derivato da questa unità, non può estinguere quell'intima conflittualità che è essenziale alla volontà che abbiamo descritto sopra e che si manifesta nella lotta generalizzata della natura. Quell'armonia si spinge solo fino a rendere possibile la sussistenza del mondo e delle creature che lo abitano le quali, sen-

[95] [La *Vallisneria spiralis* è una pianta d'acqua dolce a sviluppo verticale, dalla foglia allungata.]

[96] CHATIN, *Sur la Vallisneria spiralis*, in «Comptes rendus de l'académie des Sciences», n. 13, 1855. [Il titolo esatto dello scritto di Adolphe Chatin è in effetti *Mémoire sur le Vallisneria spiralis*. La citazione è stata aggiunta da Schopenhauer nella terza edizione del *Mondo*, ma la descrizione del processo, pur con qualche modifica, è presente sin dalla prima edizione.]

za di essa, sarebbero perite già da molto tempo. Perciò si estende solo alla sussistenza della specie e alle condizioni generali di vita, ma non a quelle dell'individuo. Se quindi, grazie a quell'armonia e a quell'adattamento, le specie nel mondo organico e le forze universali della natura in quello inorganico sussistono le une accanto alle altre, addirittura sorreggendosi reciprocamente, l'intima conflittualità della volontà che si è oggettivata in tutte quelle idee si mostra invece nella incessante guerra che stermina gli individui di quelle specie e nel lottare perenne dei fenomeni di quelle forze naturali l'uno contro l'altro[97], come abbiamo spiegato sopra. La scena e l'oggetto di questa lotta sono costituiti dalla materia, della quale i contendenti cercano di strapparsi vicendevolmente il possesso, come anche dallo spazio e dal tempo, la cui unificazione nella forma della causalità costituisce, propriamente, la materia, come si è chiarito nel primo libro[98].

193 | § 29.

Concludo qui la seconda parte della mia trattazione, nella speranza di essere riuscito – per quanto è possibile quando si comunica per la prima volta un pensiero completamente nuovo che, per questo, non riesce a essere del tutto libero dalle tracce dell'individualità in cui si è manifestato per la prima volta – a comunicare la chiara certezza che questo mondo, nel quale viviamo e siamo, è nella sua intera essenza in tutto e per tutto volontà e, a un tempo, in tutto e per tutto rappresentazione; che questa rappresentazione, inoltre, presuppone già, come tale, una forma, quella dell'oggetto e del soggetto, ed è perciò relativa; e che se poi ci interroghiamo su cosa resti una volta che siano state soppresse questa forma e tutte le altre ad essa subordinate espresse dal principio di ragione, questo qualcosa, essendo un che di *toto genere* diverso dalla rappresentazione, non può essere altro che volontà, la quale è perciò l'autentica cosa in sé. Ciascuno percepisce se stesso come questa volontà in cui consiste l'intima essenza del mondo[99], cosí come percepisce anche se stesso come il soggetto conoscente di cui il mondo intero è rappresentazione, mondo che, perciò, ha un'esistenza solo in relazione alla sua coscienza, nella quale trova il suo necessario sostegno. Ciascuno è dunque, sotto questo doppio rispetto, il mondo intero stesso, il microcosmo, e trova entrambi i lati del mondo tutti interi e compiuti in se stesso. E ciò che egli cosí riconosce come la sua propria essenza costituisce anche l'essenza del mondo intero, il macrocosmo: anch'esso è, come lui, in tutto e per tutto volontà e in tutto e per tutto rappresentazione, e niente di piú. Cosí vediamo qui che la filosofia di Talete, che prendeva in considerazione il macrocosmo, e quella di Socrate, che prendeva in considerazione il microcosmo, vengono a coincidere, in quanto l'oggetto dell'una e dell'altra si rivela essere il medesimo. – Ma tutto ciò che abbiamo esposto nei primi due libri acquisterà una maggiore compiutezza e una maggiore sicurezza grazie ai due libri che seguiranno, nei quali spero che alcune delle domande che sono state sino a questo punto poste in modo piú o meno chiaro finiranno per trovare una risposta adeguata.

Nel frattempo, una di queste domande merita di essere esaminata a parte, dato che può essere posta solo | in quanto non sia stato ancora colto in modo completo il senso della trattazione che è stata sviluppata sino a qui e che, perciò, può servire a chiarirla. È la seguente: ogni volontà è volontà di qualcosa, ha un oggetto, uno scopo del suo volere; che cosa vuole dunque, alla fine, a che cosa tende[100] quella volontà che abbiamo presentato come l'essenza in sé del mondo? – Questa domanda si basa, come moltissime altre, sulla confusione della cosa in sé con il fenomeno. Solo al fenomeno, non alla cosa in sé, si estende il principio di ragione, una delle cui forme è anche la legge della motivazione. Ovunque si può dar ragione solo dei fenomeni in quanto tali, delle singole cose, ma non della volontà stessa, e nemmeno dell'idea in cui quest'ultima si oggettiva in modo adeguato. Cosí di ogni singolo movimento, o, in generale, dei cambiamenti nella natura, si deve cercare una causa, ossia uno stato che li abbia prodotti in modo necessario; non la si può cercare, invece, della forza naturale stessa che si manifesta in quel particolare fenomeno e in innumerevoli altri uguali ad esso: è un'autentica sciocchezza, prodotta dalla mancanza di riflessione, interrogarsi sulla causa della forza di gravità, dell'elettricità, e cosí

194

[97] [*Mondo* 1914-16, tomo I, p. 229, omette «fenomeni», lasciando cosí intendere che siano le forze naturali come tali, e non attraverso le loro manifestazioni fenomeniche, a lottare le une contro le altre.]

[98] Si vedano i capp. 26 e 27 del secondo volume.

[99] [*Mondo* 1914-16, tomo I, p. 230, e *Mondo* 1939-49, tomo II, p. 89, omettono le ultime parole.]

[100] [*Mondo* 1914-16, tomo I, p. 231, e *Mondo* 1939-49, tomo II, p. 90, omettono le ultime parole.]

via. Se per caso si riuscisse a dimostrare che la forza di gravità, o l'elettricità, non sono vere e proprie forze originarie della natura ma solo modalità fenomeniche di una forza naturale piú generale già nota, allora ci si potrebbe interrogare sulla causa grazie alla quale questa forza naturale produrrebbe qui il fenomeno della forza di gravità, o dell'elettricità. Tutto questo è stato ampiamente illustrato piú sopra. Allo stesso modo, ogni singolo atto della volontà di un individuo conoscente (il quale è egli stesso solo un fenomeno della volontà come cosa in sé[101]) ha di necessità un motivo senza il quale quell'atto non avrebbe avuto luogo; tuttavia, come la causa materiale contiene solamente la determinazione per cui in un determinato tempo, in un determinato luogo, in questa materia, si deve produrre una manifestazione di questa o di un'altra forza naturale, cosí anche il motivo determina solo l'atto di volontà di un essere conoscente in un determinato tempo, in un determinato luogo, in presenza di determinate circostanze, come un atto singolo; in nessun modo però può determinare il fatto che quell'essere, in generale, voglia, e che voglia in questo modo particolare; questo fatto è invece l'espressione del suo carattere intellegibile che, come la volontà stessa, la cosa in sé, è privo di fondamento, in quanto si trova al di fuori del dominio del principio di ragione. Perciò ogni uomo ha sempre scopi e motivi determinati, in base ai quali orienta | la propria condotta, e sa dar ragione in ogni momento di ogni sua singola azione; se però gli chiedessimo perché egli, in generale, voglia, o perché egli, in generale, voglia esistere, non avrebbe piú alcuna risposta, e piuttosto gli apparirebbe insensata la domanda; proprio in ciò si esprimerebbe la coscienza che egli stesso non è altro che volontà, il cui volere, in generale, si comprende da sé e ha bisogno di una piú precisa determinazione soltanto nei suoi singoli atti, nei singoli istanti del tempo.

195

Nei fatti, la mancanza di ogni finalità, di ogni confine, appartiene all'essenza della volontà in sé, che è un tendere all'infinito. Questo punto è già stato toccato sopra, quando si è fatto cenno alla forza centrifuga, e si rivela nel modo piú semplice nel grado piú basso dell'oggettità della volontà, ossia nella forza di gravità, il cui perenne tendere, nonostante l'evidenza dell'impossibilità di un fine ultimo, ci sta davanti agli occhi. Poiché, se anche, per volontà propria, tutta la materia esistente si concentrasse in un

[101] [Sia *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 231, sia *Mondo* 1939-49, tomo II, p. 90, si limitano a tradurre «cosa in sé», omettendo il riferimento esplicito alla «volontà».]

unico agglomerato, al suo interno la forza di gravità continuerebbe tuttavia a lottare, tendendo al punto centrale, contro l'impenetrabilità, che si può presentare come rigidità o come elasticità. La tensione della materia può perciò essere appena tenuta a freno, ma non può essere mai esaurita o soddisfatta. E la stessa cosa accade con ogni tendenza di tutti i fenomeni della volontà: ogni meta raggiunta è a sua volta l'inizio di un nuovo percorso, e cosí all'infinito. La pianta sviluppa il proprio fenomeno dal germoglio attraverso il tronco e le foglie fino al fiore e al frutto, il quale, a sua volta, non è che il principio di un nuovo germoglio, di un nuovo individuo che segue ancora una volta il medesimo cammino, e cosí per un tempo infinito. La vita dell'animale non è diversa: la generazione è il suo vertice, con il raggiungimento del quale la vita del primo individuo decade piú o meno rapidamente, mentre un nuovo individuo garantisce alla natura la conservazione della specie, e ripete lo stesso fenomeno. Anzi, come semplice fenomeno di questo costante impulso e di questo continuo cambiamento va considerato anche il continuo rinnovarsi della materia in ciascun organismo[102], che i fisiologi ora hanno smesso di considerare come la necessaria compensazione della materia che è stata consumata nel movimento, dato che il logoramento della macchina non può in alcun modo essere l'equivalente del continuo afflusso che proviene dalla nutrizione: | l'eterno divenire, il fluire infinito, appartengono alla manifestazione dell'essenza della volontà. Lo stesso si mostra anche, infine, nelle aspirazioni e nei desideri umani, che ci ingannano con la promessa che la loro soddisfazione sia lo scopo ultimo del volere; invece, non appena siano stati raggiunti, non sembrano già piú gli stessi e vengono quindi subito dimenticati, considerati antiquati e vengono sempre, anche se non siamo subito disposti ad ammetterlo, messi da una parte come dei miraggi che siano svaniti: la felicità c'è ancora solo se resta ancora qualcosa per il nostro desiderio e per il nostro tendere, qualcosa che alimenti il gioco del perenne passaggio dal desiderio alla soddisfazione e da quest'ultima a un nuovo desiderio; un passaggio che, quando si verifica rapidamente si chiama felicità, quando si verifica lentamente sofferenza, e non cadrà in quell'immobilità che appare come qualcosa di orribile, come una noia stagnante, come una tensione confusa priva di un oggetto determinato, co-

196

[102] [Sia *Mondo* 1914-16, tomo I, p. 232, sia *Mondo* 1939-49, tomo II, p. 92, traducono erroneamente «individuo», anziché «organismo».]

me un *languor* mortale. – Da tutto questo segue che la volontà, illuminata dalla conoscenza, sa sempre quello che vuole qui e ora, ma non sa quello che vuole in generale: ogni singolo atto ha uno scopo, ma la volontà nel suo insieme non ne ha nessuno; proprio come un singolo fenomeno della natura viene determinato a prodursi in un determinato luogo e in un determinato spazio da una causa sufficiente, mentre la forza che in esso si manifesta non ha invece, in generale, una causa, dato che tale causa è un grado della manifestazione fenomenica della cosa in sé, della volontà priva di fondamento. – La sola coscienza di sé che abbia la volontà nel suo complesso è la rappresentazione nel suo complesso, la totalità del mondo dell'intuizione. Esso è la sua oggettità, il suo rivelarsi, il suo specchio. Che cosa esprima il mondo in questa sua qualità sarà l'oggetto della nostra trattazione seguente[103].

[103] Si veda il cap. 28 del secondo volume.

| Libro terzo

197

Seconda considerazione sul mondo come rappresentazione

La rappresentazione sciolta dalla sua dipendenza dal principio di ragione. L'idea platonica. L'oggetto dell'arte

Τί τὸ ὂν μὲν ἀεὶ, γένεσιν δε; ουκ ἔχον; καὶ
τί τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον,
ὄντως δὲ ουδέποτε ὄν;

ΠΛΑΤΩΝ

[In occhiello: «Che cos'è ciò che è sempre e non ha generazione? E che cos'è ciò che si genera perennemente e non è mai essere?» (PLATONE, *Timeo*, 27d-28a; trad. it. di G. Reale, in ID., *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, p. 1361).]

| § 30.

Dopo che, nel primo libro, abbiamo presentato il mondo come semplice r a p p r e s e n t a z i o n e , come oggetto per un soggetto, nel secondo libro abbiamo preso in considerazione l'altra sua faccia, scoprendo che si tratta della v o l o n t à , la sola cosa che resti del mondo una volta che si prescinda dalla rappresentazione. Cosí, coerentemente a questa conoscenza, abbiamo definito il mondo come rappresentazione, nel suo insieme come nelle sue parti, l'o g g e t t i t à d e l l a v o l o n t à , il che, detto altrimenti, significa: volontà divenuta oggetto, ossia rappresentazione. Rammentiamoci adesso inoltre che un'oggettivazione della volontà di questo genere aveva sí molti gradi, determinati peraltro in modo preciso, attraverso i quali, con una chiarezza e una compiutezza di grado in grado piú elevate, l'essenza della volontà faceva il suo ingresso nella rappresentazione, veniva cioè a presentarsi come oggetto. In questi gradi abbiamo già riconosciuto le idee di Platone, proprio in quanto essi sono le specie determinate, o le forme e le proprietà originarie, non passibili di cambiamento, di tutti i corpi naturali, sia inorganici che organici, come anche le forze universali che si rendono manifeste per mezzo delle leggi naturali. Queste idee, nel loro insieme, si presentano in innumerevoli individui e determinazioni particolari, e si pongono di fronte ad essi al modo in cui i modelli stanno di fronte alle loro copie. La molteplicità di questi individui si può presentare solo attraverso il tempo e lo spazio, il loro prodursi e perire solo attraverso la legge di causalità, forme nelle quali noi non riconosciamo altro che i differenti aspetti del principio di ragione, che è il principio ultimo di tutte le cose finite, di ogni individuazione, e la forma generale della rappresentazione, come essa si presenta alla conoscenza | dell'individuo come tale. L'idea, invece, non è sottoposta a questo principio: non le appartengono quindi né la molteplicità né il cambiamento. Mentre gli individui in cui si presenta sono innumerevoli e inevitabilmente soggetti al divenire e al perire, essa rimane immutabilmente una e sempre la stessa, e il principio di ra-

200

gione non ha per lei alcun significato. Ora, dato però che esso è la forma che subordina a sé l'intera conoscenza del soggetto, in quanto conosce come *individuo*, anche le idee si verranno a trovare del tutto al di fuori della sfera di conoscenza dell'individuo in quanto tale. Se quindi si vuole che le idee diventino oggetto di conoscenza, sarà necessario che nel soggetto conoscente l'individualità venga soppressa. Il che verrà spiegato in modo piú preciso e con maggiore ampiezza nella trattazione che segue.

§ 31.

Prima di tutto, però, va fatta un'osservazione davvero essenziale. Spero di essere riuscito, nel libro precedente, a persuadere il lettore che ciò che nella filosofia kantiana è chiamato *cosa in sé* – una nozione del piú alto significato, e tuttavia oscura e paradossale, peraltro per il modo in cui Kant l'ha presentata, ossia per mezzo di una inferenza dal principiato al principio, e che è stata considerata perciò come una pietra d'inciampo, come il lato debole della sua filosofia –, questa cosa in sé, dico, ove la si raggiunga per la via del tutto diversa che noi abbiamo percorso, altro non è che la *volontà*, nel senso piú ampio e determinato che abbiamo riconosciuto alla sfera di questo concetto. Spero altresí che, dopo quanto si è detto, non ci saranno ostacoli a riconoscere nei gradi determinati dell'oggettivazione di quella volontà che costituisce l'in-sé del mondo ciò che Platone chiamava le *idee eterne*, o le forme immutabili (εἴδη)[1], che, una volta riconosciute come il fondamentale, ma allo stesso tempo come il piú oscuro e paradossale dogma della sua dottrina, sono state per molti secoli oggetto delle meditazioni, delle dispute, delle ironie e dell'ammirazione di cosí tanti cervelli dei piú diversi orientamenti speculativi.

201 | Se dunque per noi la volontà è la *cosa in sé*, e l'*idea* invece l'oggettità immediata di quella volontà in un grado determinato, allora scopriamo che la cosa in sé di Kant e l'idea di Platone, che è per lui il solo ὄντος ὄν[2], questi due grandi oscuri paradossi dei due piú grandi filosofi dell'Occidente, pur non essendo, in effetti, identici, sono però strettamente connessi e si distinguono solo

[1] [Platone, come è noto, utilizzò talvolta la parola «εἶδος» come sinonimo di «ἰδέα»: entrambi i termini designano, nel suo pensiero, la realtà soprasensibile, il modello metafisico del quale la realtà sensibile è mera copia.]

[2] [Ossia: il solo che realmente è.]

per una singola determinazione. Anzi, questi due grandi paradossi, proprio perché, nonostante la loro sintonia e la loro affinità, suonano in modo cosí diverso, in ragione delle individualità straordinariamente diverse dei loro autori, sono addirittura il miglior commentario l'uno dell'altro, in quanto sono come due sentieri del tutto diversi che conducono però a *un'unica* meta. – Lo possiamo spiegare con chiarezza in poche parole. Quello che dice *Kant*, in sostanza, è questo: «Tempo, spazio e causalità non sono determinazioni della cosa in sé, bensí appartengono solamente al suo fenomeno, in quanto non sono altro che forme della nostra conoscenza. Ora, dato però che ogni molteplicità e ogni generarsi e perire sono possibili solo grazie a tempo, spazio e causalità, ne segue che anch'essi possono essere attribuiti solo al fenomeno, e in nessun modo alla cosa in sé. Ma poiché la nostra conoscenza è condizionata da tali forme, ne segue che tutta la nostra esperienza è solamente conoscenza del fenomeno, non della cosa in sé, e che quindi le sue leggi non possono essere fatte valere per la cosa in sé. Quanto detto lo possiamo estendere anche al nostro io personale: noi lo conosciamo solo come fenomeno, non per ciò che esso può essere in sé». È questo, dal punto di vista che qui ci interessa maggiormente, il senso e il contenuto della dottrina di Kant. – Platone invece dice: «Le cose di questo mondo, che sono percepite dai nostri sensi, non hanno un vero essere: *esse divengono sempre, ma non sono mai*: hanno solo un essere relativo, esistono tutte solo nella e per la loro relazione reciproca, sí che tutta quanta la loro esistenza può essere definita altrettanto legittimamente un non-essere. Esse, di conseguenza, non sono neppure oggetti di un'autentica conoscenza (ἐπιστήμη), in quanto si può avere conoscenza solo di ciò che esiste in sé e per sé e sempre nello stesso modo; esse, al contrario, sono solo l'oggetto di una opinione occasionata dalla sensazione (δόξα μετ᾽αἰσθήσεως ἀλόγου). Sino a quando rimaniamo prigionieri della percezione, siamo come | degli uomini che siedano in una profonda caverna, 202 legati cosí strettamente da non poter nemmeno volgere il capo, e che non vedano nulla se non, alla luce di un fuoco che arde alle loro spalle, le ombre, proiettate sulla parete che sta loro dinanzi, delle cose reali che vengono fatte passare tra loro stessi e il fuoco; persino di se stesso e dei suoi compagni ciascuno vede solo l'ombra riflessa su quella parete. La sapienza di costoro si ridurrebbe alla pura e semplice previsione dell'ordine, appreso dall'esperienza, in cui quelle ombre si succedono l'una all'altra. Ciò che, al contrario,

può essere chiamato un vero essente (ὄντος ὄν), poiché sempre è, ma non diviene mai, né svanisce, sono le cause reali delle figure di quelle ombre: sono le idee eterne, la forma originaria di tutte le cose. Ad esse non compete alcuna molteplicità: ciascuna di esse, infatti, è unica secondo la propria essenza, in quanto ciascuna è il modello originario di cui tutte le cose omonime, singolari, periture della stessa specie sono copie, ombre. Alle idee non compete neppure alcun generarsi e alcun trapassare: esse, infatti, sono veramente, e non sono sottoposte al divenire né periscono, come accade alle loro copie transitorie (in entrambe queste determinazioni negative è comunque necessariamente posta la premessa che tempo, spazio e causalità non abbiano per le idee alcun senso e alcun valore, e che queste ultime non esistano in tali forme). Solo delle idee, perciò, si dà una conoscenza autentica, dato che essa può avere per oggetto solamente ciò che è sempre e sotto ogni rispetto (ossia ciò che è in sé); non ciò che è e che non è, a seconda del punto di vista dal quale lo si considera». – Questa la dottrina di Platone. È evidente, e non c'è bisogno di provarlo ulteriormente, che il senso profondo delle due dottrine è esattamente lo stesso: entrambe ritengono che il mondo visibile sia un'apparenza fenomenica che, in se stessa, è nulla e che ha solo un significato e una realtà presi a prestito da ciò che in essa si esprime (la cosa in sé per Kant, per Platone l'idea): a quest'ultimo, il solo a essere veramente reale, sono del tutto estranee, secondo entrambe le dottrine, tutte le forme del fenomeno, anche quelle piú universali e piú essenziali. Kant, per negare queste forme, le ha concepite immediatamente come espressioni astratte e ha negato senz'altro che tempo, spazio e causalità, come semplici forme del fenomeno, appartengano | [203] alla cosa in sé; Platone, invece, non si è spinto fino in fondo, e ha negato solo in modo indiretto che quelle forme appartengano alle sue idee, in quanto ha rifiutato di attribuire ad esse tutto ciò che è possibile solo grazie a tali forme, ossia la molteplicità di ciò che appartiene alla medesima specie, il nascere e il morire. Pure voglio, per sovrappiú, rendere ancora piú evidente quella singolare e importantissima concordanza proponendo un altro esempio. Supponiamo che davanti a noi ci sia un animale in piena attività vitale. Platone dirà: «Quello di questo animale non è un essere vero e proprio, ma solo un essere apparente: è un continuo divenire, un'esistenza relativa che può essere definita con uguale legittimità sia non-essere sia essere. Esiste veramente solo l'idea che raffigura se stessa in quell'animale, o l'animale in se stesso (αὐτὸ τὸ θηρίον), che non dipende da

nulla e che esiste solo in sé e per sé (καθ'ἑαυτὸ ἀεὶ ὡσαύτως)[3], che non diviene, non ha fine, ma è sempre nello stesso modo (ἀεὶ ὄν, καὶ μηδέποτε οὔτε γιγνόμενον, οὔτε ἀπολλύμενον)[4]. Ora, sin quando in questo animale noi riconosciamo la sua idea, è del tutto indifferente e privo di significato se abbiamo davanti questo animale che è qui adesso oppure un suo antenato vissuto mille anni fa, e cosí pure se esso si trovi qui o in una terra lontana, se si presenti in questo o quel modo, in questa o quella posizione, se agisca in questo o quel modo, o se, infine, sia proprio questo oppure un qualunque altro individuo della sua stessa specie: tutto ciò non ha alcuna importanza e concerne solo il fenomeno; solo l'idea dell'animale ha un autentico essere ed è oggetto di una conoscenza effettiva». – Cosí Platone. Kant direbbe pressappoco cosí: «Questo animale è un fenomeno nel tempo, nello spazio e nella causalità, che sono nel loro insieme condizioni *a priori* della possibilità dell'esperienza, che si trovano unicamente nella nostra facoltà conoscitiva, non determinazioni della cosa in sé. Perciò questo animale, cosí come noi lo vediamo in un tempo determinato, in un dato luogo, come un individuo che fa parte della concatenazione dell'esperienza, ossia della catena delle cause e degli effetti, e perciò necessariamente destinato a perire, non è una cosa in sé, ma soltanto un fenomeno che non ha valore se non in relazione alla nostra conoscenza. Per poter sapere che cosa questo animale sia in sé, ossia indipendentemente da tutte le determinazioni che si trovano nel tempo, nello spazio e nella causalità, noi dovremmo possedere una facoltà di conoscenza diversa dall'unica che i sensi e l'intelletto ci rendono possibile».

Per avvicinare ancora di piú l'espressione di Kant a quella platonica, si potrebbe anche dire: tempo, spazio e causalità sono l'unica | [204] disposizione del nostro intelletto che consente all'essenza di tut-

[3] [Cfr. PLATONE, *Fedone*, 78c-d: «“Ma ora torniamo, – continuò Socrate, – a quelle cose di cui discorrevamo prima. La realtà in sé, quella del cui essere diamo spiegazione facendo domande e dando risposte, si trova sempre nelle medesime condizioni, o a volte in un modo e a volte in un altro? L'uguale in sé, il bello in sé e ciascuna cosa che è in sé, insomma l'essere può mai subire mutazione alcuna, di qualsiasi genere? Oppure ognuna di queste cose che è in sé, essendo e uniforme e in sé e per sé, si trova sempre nella medesima condizione e non può subire mai, per nessuna ragione e in nessun modo, alcun mutamento?” “È necessario, o Socrate, che rimanga sempre nella medesima condizione”, rispose Cebete» (trad. it. di G. Reale, in ID., *Tutti gli scritti* cit., p. 89).]

[4] [Cfr. ID., *Timeo*, 27d-28a: «Cos'è ciò che è sempre e non ha generazione? E che cos'è ciò che si genera perennemente e non è mai essere? Il primo è ciò che è concepibile con l'intelligenza mediante il ragionamento, perché è sempre nelle medesime condizioni. Il secondo, al contrario, è ciò che è opinabile mediante la percezione sensoriale irrazionale, perché si genera e perisce, e non è mai pienamente essere» (in ID., *Tutti gli scritti* cit., p. 1361).]

to ciò che effettivamente esiste – la quale è una sola – di presentarsi come una molteplicità di enti della stessa specie che sempre di nuovo si generano e periscono, in una successione infinita. La comprensione delle cose per mezzo e in conformità a questa disposizione è la comprensione immanente; quella invece che diventa consapevole di come stanno in effetti le cose è la comprensione trascendentale. Quest'ultima la si consegue *in abstracto* per mezzo della critica della ragione pura, ma, in via eccezionale, può presentarsi anche intuitivamente. Quest'ultima è una mia aggiunta, che intendo appunto illustrare in questo terzo libro.

Se si fosse compresa bene la dottrina di Kant e se, dopo Kant, si fosse compreso bene Platone e si fossero meditati in modo fedele e serio il senso profondo e il contenuto delle dottrine di questi due grandi maestri, invece di fare sfoggio dei termini tecnici dell'uno e di parodiare lo stile dell'altro, non si sarebbe mancato di scoprire da molto tempo quanto profondo sia l'accordo tra questi due grandi sapienti e come il significato puro, il punto d'arrivo delle due dottrine, sia esattamente lo stesso. Non si sarebbe allora continuamente accostato Platone a Leibniz, sul quale il suo sguardo non si è posato affatto, e tanto meno lo si sarebbe accostato a un ben noto signore ancora vivente[5], quasi a voler deridere i Mani del grande pensatore antico; si sarebbe invece compiuto in ogni caso un progresso molto maggiore, o piuttosto non si sarebbe tornati indietro in modo cosí disonorevole come è accaduto in questi ultimi quarant'anni: nessuno si sarebbe fatto menare per il naso oggi da un ciarlatano, domani da un altro, né questo XIX secolo, che pure si era annunciato in modo cosí promettente, si sarebbe aperto in Germania con delle farse filosofiche rappresentate sulla tomba di Kant (come facevano talvolta gli antichi nelle cerimonie funebri dei loro cari), che hanno suscitato il giusto scherno delle altre nazioni, dato che all'indole seria e persino rigida dei tedeschi sciocchezze di questo genere si addicono meno che a chiunque altro. Ma il pubblico degno dei filosofi autentici è cosí esiguo che persino i discepoli capaci di comprenderli sono loro concessi dai secoli con parsimonia. – «Εἰσὶ δὴ ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, 205 βάκχοι | δέ γε παῦροι» (*Thyrsigeri quidem multi, Bacchi vero pauci*)[6]. «Ἡ ἀτιμία φιλοσοφίᾳ διὰ ταῦτα προσπέπτωκεν, ὅτι οὐ κατ'ἀξίαν αὐτῆς ἅπτονται οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἅπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους» (*Eam ob rem philosophia in infamiam incidit, quod non pro dignitate ipsa attingunt: neque enim a spuris, sed a legitimis erat attrectanda*)[7].

[5] F. H. Jacobi.

[6] [«I portatori di ferule sono molti, ma i Bacchi sono pochi» (PLATONE, *Fedone*, 69c-d; trad. it. cit., p. 80).]

Si è andati dietro alle parole, a parole come: «rappresentazione *a priori*, forme dell'intuizione e del pensare conosciute indipendentemente dall'esperienza, concetti originari dell'intelletto puro», e cosí via – e ci si è poi chiesti se le idee di Platone, che vogliono essere anch'esse concetti originari e, per di piú, anche ricordi di una intuizione delle cose davvero reali anteriore alla vita, non fossero per caso la stessa cosa delle forme kantiane dell'intuizione e del pensare che si trovano *a priori* nella nostra coscienza: queste due dottrine del tutto eterogenee, quella kantiana delle forme che limitano la conoscenza individuale al fenomeno, e quella platonica delle idee, la cui conoscenza nega esplicitamente tali forme; queste due dottrine che, da questo punto di vista, sono diametralmente opposte, dato che nel modo in cui sono espresse c'è qualcosa di simile, sono state attentamente messe a confronto, e si è discusso e ci si è accapigliati sulla loro identità, trovando infine che non erano la stessa cosa, e si è concluso che la teoria delle idee di Platone e la critica della ragione di Kant non avevano assolutamente nulla in comune[8]. Ma di questo si è detto a sufficienza.

§ 32.

In conseguenza delle considerazioni svolte sino a questo punto, dobbiamo riconoscere che, malgrado l'intima concordanza tra Kant e Platone e malgrado l'identità della meta che stava dinanzi agli occhi di entrambi e della concezione del mondo che li aveva indotti e guidati nella filosofia, tuttavia l'idea e la cosa in sé per noi non sono assolutamente un'unica e medesima cosa: per noi, piuttosto, l'idea è solo l'oggettità immediata e perciò adeguata

[7] [«... l'errore che oggi è diffuso e di conseguenza il disprezzo di cui soffre la filosofia, deriva dal fatto che essa non viene trattata come merita: non è gente bastarda che può occuparsene, ma chi è legittimato a farlo» (ID., *Repubblica*, 535c; trad. it. di R. Radice, in ID., *Tutti gli scritti* cit., p. 1256).]

[8] Si veda per esempio *Immanuel Kant. Ein Denkmal* [«Immanuel Kant. Un monumento»] di Fr. Bouterweck, p. 49, e la *Storia della filosofia* di Buhle, vol. VI, pp. 802-15 e 823. [Sia Friedrich Bouterweck (1766-1828) sia Johann Gottlieb Gerhard (1763-1821) furono professori di Filosofia a Göttingen. Il *Kant* di Bouterweck uscí nel 1805; i sei volumi della *Geschichte der neuern Philosophie* di Buhle tra il 1800 e il 1804. Tutto questo era ben presente a Schopenhauer già nel 1814, quando il nome di Bouterwek viene accostato a quello di altri studiosi del pensiero kantiano (Buhle, Meiners...) come esempio di fraintendimento della relazione tra Platone e Kant (cfr. HN, I, § 228; SP1, § 228, p. 132, 174-75).]

della cosa in sé; la cosa in sé, però, è la | *volontà*, quella volontà che, in quanto non ancora oggettivata, non è ancora divenuta rappresentazione. Poiché la cosa in sé deve, secondo lo stesso Kant, essere libera da tutte le forme che dipendono dal conoscere come tale (ed è stato solo – come verrà mostrato nell'*Appendice* – un errore di Kant quello di non aver annoverato tra queste forme, prima di qualsiasi altra, l'essere-oggetto-per-un-soggetto, dato che proprio essa è la prima e piú universale forma di tutti i fenomeni, ossia della rappresentazione come tale), egli avrebbe dovuto negare esplicitamente alla sua cosa in sé il carattere dell'essere-oggetto, il che lo avrebbe messo al riparo dalla grave incongruenza di cui s'è detto, la quale peraltro venne presto scoperta. L'idea platonica, invece, è necessariamente un oggetto, un conosciuto, un rappresentato, e, proprio per questo, ma anche solo per questo, si distingue dalla cosa in sé. Essa ha semplicemente abbandonato le forme subordinate del fenomeno, che noi raccogliamo tutte sotto il principio di ragione, o meglio, non ha ancora fatto il suo ingresso in esse; ha mantenuto, però, la forma prima e piú universale, ossia quella di essere, in generale, rappresentazione, il suo essere oggetto per un soggetto. Le forme ad essa subordinate (la cui espressione piú generale è il principio di ragione)[9] sono ciò che moltiplica le idee nei singoli individui destinati a perire, il cui numero, rispetto all'idea, è del tutto indifferente. Il principio di ragione è dunque ancora una volta la forma di cui si riveste l'idea quando ricade nella conoscenza del soggetto in quanto individuo. La singola cosa che si manifesta in conformità al principio di ragione è dunque solo un'oggettivazione mediata della cosa in sé (che è la volontà), ed è tra l'una e l'altra che si colloca l'idea come unica oggettità immediata della volontà, in quanto non ha assunto alcun'altra forma del conoscere come tale se non quella della rappresentazione in generale, ossia quella dell'essere oggetto per un soggetto. Solo essa, perciò, è anche la piú *adeguata oggettità* della volontà o della cosa in sé: essa stessa è l'intera cosa in sé, ma solo sotto la forma della rappresentazione; ed è appunto qui che sta il fondamento della grande concordanza tra Platone e Kant, sebbene, a rigor di termini, ciò di cui l'uno e l'altro parlano non sia la stessa cosa. Le singole cose, però, non sono affatto una oggettità adeguata della volontà, poiché essa qui è già offuscata da quelle forme la cui espressione comune è costituita dal principio di ragione, e che sono però | la condizione della conoscenza che è possibile all'individuo come tale. – Noi, in effetti, se fosse lecito ricavare delle conseguenze da un'ipotesi assurda, non conosceremmo piú cose particolari, avvenimenti, cambiamenti, molteplicità, bensí solo idee, solo i gradi di oggettivazione di quell'unica volontà, della vera cosa in sé, che conosceremmo in modo puro e trasparente, e di conseguenza il nostro mondo verrebbe a essere un *Nunc stans*[10]. Ma finché, come soggetti del conoscere, siamo allo stesso tempo individui, fino a che cioè la nostra intuizione è mediata dal corpo, dalle cui affezioni proviene, e che è esso stesso solo volontà concreta, oggettità della volontà, e dunque oggetto tra gli oggetti, e che, come tale, può giungere alla coscienza conoscente solo nelle forme del principio di ragione, il nostro conoscere presuppone e perciò introduce il tempo e tutte le altre forme espresse da quel principio. Il tempo è semplicemente la visione divisa e frantumata che un essere individuale ha delle idee, le quali sono al di fuori del tempo e quindi eterne: è per questo che Platone dice che il tempo è un'immagine mobile dell'eternità: «ἀιῶνος εἰκὼν κινητὴ ὁ χρόνος»[11].

[9] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 244, omette l'intera parentesi.]

§ 33.

Ora, dato che noi, come individui, non disponiamo di una conoscenza diversa da quella sottoposta al principio di ragione, e dato che questa forma esclude la conoscenza delle idee, è certo che, ove sia possibile che ci innalziamo dalla conoscenza delle singole cose a quella delle idee, ciò potrebbe accadere solo se anche nel soggetto si verificasse una trasformazione corrispondente, analoga al cambiamento radicale che si verifica nell'intero modo di essere dell'oggetto e in forza della quale il soggetto, in quanto conosce un'idea, non è piú individuo.

Dal libro precedente abbiamo appreso che il conoscere stesso, in generale, appartiene all'oggettivazione della volontà nel suo grado piú alto; e che sensibilità, nervi, cervello sono appunto, come le altre parti dell'organismo, espressioni | della volontà in questo grado della sua oggettità; e che, perciò, la rappresentazione che si produce per loro tramite è anch'essa destinata al suo servizio, come un mezzo (μηχανή) per il conseguimento dei suoi scopi, che ora

[10] [«Un adesso permanente»: è l'espressione che utilizza Alberto Magno nella sua *Summa theologiae*, I, 5, 22.]

[11] Si veda il cap. 29 del secondo volume. [Il passo citato è in PLATONE, *Timeo*, 37d.]

sono diventati piú complessi (πολυτελεστέρα), per la conservazione di un essere che ha una molteplicità di bisogni. Originariamente, dunque, e per sua natura, la conoscenza è costretta a seguire in tutto e per tutto la volontà, e, come l'oggetto immediato, che diventa un punto di partenza grazie all'applicazione della legge di causalità, è solo volontà oggettivata, cosí anche tutta la conoscenza che risulta dal principio di ragione si mantiene in una relazione piú o meno stretta con la volontà. L'individuo scopre infatti che il proprio corpo è un oggetto tra gli oggetti, con la totalità dei quali esso ha svariate connessioni e relazioni conformi al principio di ragione, e la cui considerazione riconduce sempre, in via diretta o indiretta, al proprio corpo, ossia alla propria volontà. Dato che è il principio di ragione a porre gli oggetti in questa relazione con il corpo, e quindi con la volontà, ne segue che la conoscenza che è al servizio di quest'ultima tenterà di conoscere, degli oggetti, solo le connessioni stabilite dal principio di ragione, cioè tenterà di inseguire le loro svariate relazioni nello spazio, nel tempo e nella causalità, poiché solo in forza di esse l'oggetto è, per l'individuo, interessante, ossia ha una relazione con la volontà. Di conseguenza, la conoscenza, che è asservita alla volontà, degli oggetti non conosce davvero niente di piú che le loro relazioni; li conosce solo in quanto esistono in un determinato tempo, in un determinato luogo, in determinate circostanze, in forza di queste date cause e con questi dati effetti; in una parola: li conosce come cose singole e, ove tutte queste relazioni fossero tolte, anche gli oggetti per essa svanirebbero, proprio perché essa di questi ultimi non conosceva che quelle relazioni. – Non dobbiamo nemmeno nasconderci che ciò che degli oggetti le scienze prendono in considerazione altro non è, sostanzialmente, se non ciò che abbiamo appena detto, vale a dire le loro relazioni, le connessioni nel tempo e nello spazio, le cause dei mutamenti naturali, il confronto delle forme, i motivi degli accadimenti: soltanto relazioni, dunque. Ciò che le distingue dalla conoscenza comune è solo la loro forma, la sistematicità, la capacità di facilitare la conoscenza grazie alla riunificazione di tutte le singolarità individuali nell'universale, ottenuta per mezzo della loro subordinazione ai concetti, | [209] e la completezza che essa stessa, in questo modo, raggiunge. Ogni relazione ha a sua volta un'esistenza solo relativa: per esempio, ogni essere nel tempo è anche, al contrario, un non-essere: in quanto il tempo è appunto solo ciò per mezzo di cui a una stessa cosa possono toccare determinazioni contrapposte; ogni fenomeno nel tempo, quindi, è, ma anche, al contrario, non è, in quanto ciò che separa il suo principio

dalla sua fine è proprio il tempo, un che di essenzialmente fuggevole, inconsistente e relativo, che qui viene chiamato durata. Il tempo è però la forma piú generale di tutti gli oggetti della conoscenza che è al servizio della volontà, e l'archetipo di tutte le altre sue forme.

Ora, la conoscenza rimane di regola sempre sottomessa alla volontà; d'altra parte è questo il destino per il quale si è prodotta, anzi, è sorta dalla volontà al modo in cui la testa sorge dal tronco. Negli animali questo asservimento della conoscenza alla volontà è ineliminabile. Negli uomini può esserlo, ma solo in via eccezionale, come vedremo subito. Questa differenza tra uomo e animale si rende manifesta esteriormente con la diversità della relazione tra il capo e il tronco. Negli animali inferiori capo e tronco fanno tutt'uno: in tutti loro il capo è rivolto verso terra, dove stanno gli oggetti della volontà; anche in quelli superiori il capo e il tronco sono ancora molto piú uniti che nell'uomo, la cui testa è sovrapposta piú liberamente al corpo, è sostenuta da esso, ma non ne dipende. Questo privilegio umano è rappresentato al grado piú alto dall'*Apollo del Belvedere*: la testa del dio delle muse ha uno sguardo cosí penetrante, e si erge sulle spalle cosí liberamente, da apparire del tutto svincolata dal corpo e da qualsiasi preoccupazione per esso[12].

§ 34.

Il passaggio dalla conoscenza delle singole cose alla conoscenza dell'idea, che è possibile però, come si è detto, solo come eccezione, si verifica improvvisamente: la conoscenza si distacca dal servizio alla volontà e, proprio per questo, il soggetto cessa di essere puramente individuale ed è ora il soggetto puro della conoscenza, quel soggetto privo di volontà che non insegue piú le relazioni | [210] conformi al principio di ragione, ma si acquieta ed è come assorbito nella ferma contemplazione dell'oggetto che gli sta dinanzi, al di fuori delle sue connessioni con qualche altro oggetto.

Ciò richiede necessariamente, per poter essere compreso con chiarezza, una spiegazione dettagliata, nella quale sarà bene, per il momento, non badare a quanto c'è in essa di sorprendente: la sorpresa si dissolverà da sé, una volta che il pensiero che voglio comunicare in questo scritto sarà stato colto nella sua interezza.

[12] [Si tratta della celebre statua marmorea di epoca adrianea situata nel Cortile Ottagono dei Musei Vaticani. Ne parla anche Kant nelle *Lezioni di antropologia* e nelle *Lezioni di logica*.]

Quando, elevandoci con la forza della nostra mente, abbandoniamo il modo consueto di considerare le cose e smettiamo di cercare, seguendo il filo conduttore delle forme del principio di ragione, solo le loro relazioni reciproche, il cui termine ultimo è sempre la relazione con una volontà particolare; quando dunque delle cose non consideriamo piú il dove, il quando, il perché e l'a che scopo, ma solo e soltanto il *che cosa*; quando non lasciamo piú che il pensare astratto, i concetti della ragione si impadroniscano della coscienza, ma invece, in luogo di tutto questo, applichiamo tutta intera la forza della nostra mente all'intuizione, ci immergiamo in essa, e lasciamo che la coscienza venga saturata completamente dalla quieta contemplazione di qualche oggetto naturale presente, sia esso un paesaggio, un albero, una roccia, un edificio, o qualsiasi altra cosa; quando, secondo una pregnante espressione tedesca, ci si *perde* completamente in questo oggetto, ossia si dimentica il proprio essere individuale, la propria volontà, e si continua a consistere come puro soggetto, come limpido specchio dell'oggetto, allora è come se esistesse solo l'oggetto, senza nessuno che lo percepisca, e non è piú possibile separare l'intuente dall'intuizione: essi sono diventati una cosa sola, in quanto l'intera coscienza è completamente riempita e catturata da una singola immagine intuitiva. Quando dunque, in questo modo, l'oggetto si è sciolto da ogni relazione con qualcosa che stia al di fuori di esso, e il soggetto si è sciolto da ogni relazione con la volontà, ciò che in questo modo viene conosciuto non è piú la singola cosa come tale, bensí l'*idea*, la forma eterna, l'oggettità immediata della volontà in quel determinato grado; e proprio per questo, allo stesso tempo, chi è assorto in questa contemplazione non è piú individuo, appunto perché l'individuo si è annullato proprio in questa contemplazione; egli è invece *soggetto conoscente puro*, libero dalla volontà, dal dolore, dal tempo. Questa, che per ora sembra un'affermazione assurda (che conferma, lo so bene, il detto di Thomas Payne, «du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas»[13]) diventerà nel

[13] [«Dal sublime al ridicolo non c'è che un passo» (TH. PAINE, *The age of reason*, Barrois, Paris 1794; trad. tedesca, *Das Zeitalter der Vernunft*, Bonn 1794-96, Parte II, p. 300). Tom Paine (1737-1809) partecipò sia alla Rivoluzione americana che alla Rivoluzione francese. Dell'opera citata da Schopenhauer si veda la trad. it. curata da E. J. Mannucci, *L'età della ragione*, Ibis, Como 2000. La frase – che pare sia stata pronunciata da Napoleone Bonaparte al rientro dalla campagna di Russia (lo stesso Schopenhauer, nelle prime due edizioni del *Mondo*, gliel'attribuisce)– viene citata anche da Siegmund Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, Lezione 7. Un'espressione analoga si ritrova anche in un libro di TH. PAINE, *The age of reason*, Barrois, Paris 1794, che Schopenhauer possedeva (cfr. HV, V, n. 1690, p. 462) e

prosieguo via via piú chiara e meno strana. Essa è anche ciò che aveva in mente Spinoza quando scrisse: «Mens aeterna, quatenus res sub aeternitatis specie concipit»[14] (*Eth.* V, pr. 31, schol.)[15]. In questa contemplazione la cosa diventa tutto d'un tratto l'*idea* della propria specie, e l'individuo intuente diventa il *puro* | *soggetto del conoscere*. L'individuo come tale conosce solo cose singole; il puro soggetto del conoscere solo idee. L'individuo è infatti il soggetto del conoscere nella sua relazione con un singolo determinato fenomeno della volontà, della quale è al servizio. Questa singola manifestazione fenomenica della volontà è, come tale, sottomessa al principio di ragione in tutte le sue forme; ogni conoscenza che si riferisce ad essa segue perciò a sua volta il principio di ragione e, per gli scopi della volontà, non c'è altra conoscenza che conti se non quella che ha per oggetto sempre e solo le relazioni. L'individuo conoscente come tale e la singola cosa che egli conosce sono sempre in qualche posto, in qualche tempo, e sono anelli nella catena delle cause e degli effetti. Il soggetto puro della conoscenza e il suo correlato, l'idea, sono svincolati da tutte le forme del principio di ragione: il tempo, il luogo, l'individuo che conosce e l'individuo che è conosciuto, non hanno per essi alcun significato. Non appena un individuo conoscente si eleva, nel modo che abbiamo indicato, a puro soggetto del conoscere e, proprio cosí facendo, eleva l'oggetto preso in considerazione a idea, il *mondo come rappresentazione* si manifesta nella sua interezza e nella sua purezza, e si verifica la compiuta oggettivazione della volontà, dato che solo l'idea è la sua *oggettità adeguata*. Questa racchiude in sé nello stesso modo oggetto e soggetto, che | sono la sua unica forma e che si trovano però in essa in una situazione di perfetto equilibrio: come l'oggetto non è

nel quale si legge: «The sublime and the ridiculous are often so nearly related that it is difficult to class them separately. One step above the sublime makes the ridiculous, and one step about the ridiculous makes the sublime again» («Il sublime e il ridicolo sono spesso cosí strettamente collegati che è difficile classificarli separatamente. Un passo avanti e il sublime diventa ridicolo, un passo indietro e il ridicolo diventa nuovamente sublime», p. 107).]

[14] [«La Mente è eterna, in quanto concepisce le cose sotto la specie dell'eternità» (B. SPINOZA, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, Parte V, prop. XXXI, scolio; trad. it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 310, che modifico leggermente). «Solo grazie al mio modo di considerare le cose, – annotava Schopenhauer nel 1815, – queste parole ricevono un significato chiaro» (HN, I, p. 286; SP1, p. 384).]

[15] Come chiarimento della modalità di conoscenza di cui qui si tratta, raccomando di leggere anche ciò che Spinoza dice nella stessa opera, parte seconda, prop. XL, schol. 2, come pure parte quinta, dalla prop. XXV alla XXXVIII, sulla *cognitio tertii generis, sive intuitiva*, e soprattutto lo scolio alla prop. 29, lo scolio alla prop. 36, e la dimostrazione e lo scolio alla prop. 38.

qui nient'altro che la rappresentazione del soggetto, cosí anche il soggetto, mentre è tutto consegnato all'oggetto intuito, è diventato questo stesso oggetto, in quanto l'intera coscienza non è altro che la piú limpida immagine di quest'ultimo. È appunto questa coscienza, in quanto capace di percorrere ordinatamente col pensiero tutte le idee, o i gradi dell'oggettità della volontà, a costituire l'intero mondo come rappresentazione. Le singole cose di ogni tempo e di ogni spazio non sono altro che idee moltiplicate, e perciò offuscate nella loro pura oggettità, dal principio di ragione (che è la forma di conoscenza dell'individuo come tale). Come, mentre l'idea si manifesta, in essa soggetto e oggetto non sono piú distinguibili, poiché solo quando essi si riempiono e si compenetrano reciprocamente sorge l'idea, l'oggettità adeguata della volontà, l'autentico mondo come rappresentazione, cosí qui l'individuo conoscente e l'individuo conosciuto, come cose in sé, sono inseparabili. Se infatti prescindiamo del tutto dal vero e proprio mondo come rappresentazione, non ci rimane altro che il mondo come volontà. La volontà è l'in-sé dell'idea, che la oggettiva compiutamente; essa è anche l'in-sé della singola cosa e dell'individuo conoscente stesso, che la oggettivano in modo imperfetto. Come volontà, esterna alla rappresentazione e a tutte le sue forme, essa è una e la stessa nell'oggetto contemplato e nell'individuo che, spiccando il volo verso questa contemplazione, acquista coscienza di sé come soggetto puro: l'uno e l'altro, perciò, sono in sé inseparabili, poiché in sé essi sono la volontà che conosce se stessa, mentre molteplicità e differenza esistono solo come modalità in cui essa acquista conoscenza, ossia solo nel fenomeno, in virtú del principio di ragione, che ne è la forma. Come senza l'oggetto, senza la rappresentazione, io non sono soggetto conoscente, ma solo volontà cieca, allo stesso modo senza di me, in quanto soggetto del conoscere, la cosa conosciuta non è oggetto, ma solo volontà, cieco impulso. Questa volontà è in sé, ossia al di fuori della rappresentazione, una e identica con la mia: solo nel mondo come rappresentazione, la cui forma minima è sempre quella di soggetto e oggetto, ci | scindiamo in un individuo conosciuto e uno conoscente. Non appena il conoscere, il mondo come rappresentazione, è tolto, non resta altro se non la semplice volontà, il cieco impulso. Il suo oggettivarsi, il suo diventare rappresentazione, pone in un solo colpo sia il soggetto sia l'oggetto: se però questa oggettità è la pura, compiuta, adeguata oggettità della volontà, pone l'oggetto come idea, libero dalle forme del principio di ragione, e il soggetto come puro soggetto della conoscenza, libero dall'individualità e dal suo essere al servizio della volontà.

Ora, chi, nel modo che abbiamo detto, si è immerso e si è perduto cosí profondamente nella contemplazione della natura da non esistere piú se non come puro soggetto conoscente sentirà con ciò immediatamente di essere, in quanto tale, la condizione, il sostegno del mondo e di ogni esistenza oggettiva, dato che questa non si presenta piú, di qui in avanti, se non come dipendente dalla sua. Egli attira dunque dentro di sé la natura, cosí che la sente solo come un accidente del suo proprio essere. In questo senso Byron dice:

> Are not the mountains, waves and skies, a part
> Of me and of my soul, as I of them?[16].

Come potrebbe, chi prova un sentimento di questo genere, credere di essere assolutamente destinato a perire in contrasto con la natura immortale? Egli sarà preso piuttosto dalla coscienza di ciò che l'*Upaniṣad* del *Veda* esprime cosí: «Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est» (*Oupnek'hat*, I, 122)[17].

§ 35.

Per gettare uno sguardo piú a fondo nell'essenza del mondo, è assolutamente necessario imparare a distinguere la volontà come cosa in sé dalla sua oggettità adeguata, poi i diversi livelli in cui essa si presenta nel modo piú chiaro e perfetto, ossia le idee stesse, dalle semplici manifestazioni fenomeniche delle idee nelle forme del principio di ragione, che è la modalità limitata della conoscenza propria dell'individuo. Allora si dovrà concordare | con Platone, quando attribuisce l'autentico essere unicamente alle idee, mentre, al contrario, alle cose nello spazio e nel tempo, a ciò che per l'individuo costituisce il mondo reale, riconosce un'esistenza solo apparente, onirica. Allora si comprenderà che in cosí tanti fenomeni si manifesta una sola e medesima idea e che la sua essenza si rivela agli individui conoscenti solo in modo frammentario, mo-

[16] «Non sono i monti, le onde e il cielo una parte | di me e della mia anima, come io di loro?» [G. BYRON, *Childe Harold's Pilgrimage* («Il pellegrinaggio del giovane Aroldo»), 1812-26, III, 75 (il terzo canto, al quale appartengono i versi citati da Schopenhauer, uscí nel 1816). Se ne veda la trad. it., con testo originale a fronte, curata da A. Ricci, 3 voll., Sansoni, Firenze 1947.]

[17] Si veda il cap. 30 del secondo volume. [«Io sono in tutto e per tutto queste creature, e al di fuori di me non vi è alcun altro essere».]

strando loro una faccia dopo l'altra. Si distinguerà inoltre l'idea stessa dalla modalità con cui il suo fenomeno diventa osservabile per l'individuo, riconoscendo che la prima è essenziale, la seconda inessenziale. Esaminiamo questo punto utilizzando come esempi prima i casi piú semplici, poi quelli piú rilevanti. – Quando passano delle nuvole, le figure che esse disegnano non appartengono alla loro essenza, sono loro indifferenti; ma che esse, in quanto costituite da vapore elastico, vengano compresse, disperse, espanse, smembrate dall'impeto del vento, questa è la loro natura, l'essenza delle forze che si oggettivano in esse, l'idea; le figure accidentali, invece, esistono solo per l'individuo che le osserva. – Per il ruscello che scorre giú tra le pietre, i gorghi, le onde, le figure di schiuma che produce sono indifferenti e inessenziali; ma che obbedisca alla legge di gravità, che si comporti come un liquido anelastico, mobilissimo, privo di forma propria, trasparente, questa è la sua essenza, questa è, se conosciuta in modo intuitivo, l'idea; quelle figure esistono solo per noi, sino a che conosciamo come individui. – Il ghiaccio si deposita sui vetri della finestra obbedendo alle leggi della cristallizzazione, che rivelano l'essenza della forza naturale che qui si manifesta, che rappresentano l'idea; ma gli alberi e i fiori che esso disegna sono inessenziali ed esistono solo per noi. – Ciò che appare nelle nubi, nel ruscello e nel cristallo è l'eco piú debole di quella volontà che, piú compiuta nella pianta, si presenta ancor piú compiuta nell'animale e compiuta al massimo grado nell'uomo. Ma è solo l'essenziale di tutti questi livelli della sua oggettivazione a costituire l'idea: il dispiegarsi di essa, in quanto si realizza nelle forme del principio di ragione e in una molteplicità di fenomeni multiformi, all'idea non è invece essenziale, e si verifica solo nel modo in cui l'individuo lo conosce e ha realtà unicamente per essa. Ora, lo stesso vale necessariamente anche per il dispiegarsi di quell'idea che è l'oggettità piú compiuta della volontà: di conseguenza la | storia del genere umano, la ressa degli avvenimenti, i cambiamenti nel tempo, le svariate forme che la vita umana assume in paesi e secoli diversi, tutto questo non è se non la forma casuale della manifestazione fenomenica dell'idea: non appartiene all'idea, nella quale soltanto si trova l'oggettità adeguata della volontà, ma solo al fenomeno che cade nella sfera conoscitiva dell'individuo, ed è cosí estraneo, inessenziale e indifferente all'idea in se stessa quanto lo sono per le nuvole le figure che esse disegnano nel cielo, per il ruscello la forma dei suoi gorghi e dei disegni prodotti dalla schiuma, per il ghiaccio i suoi alberi e i suoi fiori.

Per chi ha compreso bene tutto questo e sa distinguere la volontà dall'idea e quest'ultima dalla sua manifestazione fenomenica, gli accadimenti del mondo non hanno alcun significato in sé e per sé, ma solo in quanto sono le lettere dell'alfabeto che ci mette in condizione di leggere l'idea dell'uomo. Costui non crederà, come fa la massa, che il tempo produca qualcosa di realmente nuovo e significativo, che grazie ad esso o in esso venga all'esistenza qualcosa di autenticamente reale, o che il tempo stesso abbia, come un tutto, un principio e una fine, un progetto e uno sviluppo, e che abbia forse come scopo ultimo (secondo il concetto dei piú) il perfezionamento massimo della razza apparsa per ultima, i cui individui vivono mediamente trent'anni. Perciò non costruirà, con Omero, un intero Olimpo pieno di divinità per guidare gli avvenimenti che si succedono nel tempo, né, con Ossian[18], considererà le figure delle nubi come degli esseri individuali, dato che, come abbiamo detto, entrambe le cose hanno, in relazione all'idea che in esse si manifesta, esattamente lo stesso significato. Nelle svariate forme della vita umana e nell'incessante mutare degli avvenimenti, egli considererà come permanente ed essenziale soltanto l'idea, nella quale la volontà di vivere trova la propria compiuta oggettità, e che mostra tutti i suoi diversi aspetti nelle qualità, nelle passioni, negli errori e nei pregi della razza umana, nell'egoismo, nell'odio, nell'amore, nella paura, nell'audacia, nella leggerezza, nella stupidità, nella scaltrezza, nell'arguzia, nel genio, e cosí via, tutte cose che, combinandosi e cristallizzandosi in mille forme (individui) differenti, mandano incessantemente avanti la macro e la microstoria del mondo, nella quale è del tutto indifferente che a mettere in moto gli eventi siano delle noci o delle corone. Costui troverà infine che nel mondo capita come nei drammi del Gozzi[19], in ciascuno dei quali | compaiono sempre gli stessi personaggi, con la stessa intenzione e con lo stesso destino; i motivi e gli avvenimenti sono senza dubbio diversi in ogni opera, ma lo spirito degli avvenimenti è il medesimo; i personaggi che compaiono in un'opera non sanno nulla di ciò che è accaduto in un'altra, nonostante fossero essi stessi ad agire in essa; perciò, malgrado tutte le esperienze delle opere precedenti, Pantalone non di-

[18] [Ossian è il leggendario bardo scozzese del quale James MacPherson (1736-96) finse di aver tradotto i versi. Cfr. J. MACPHERSON, *Le poesie di Ossian*, trad. it., con testo originale a fronte, a cura di A. Brilli, Mondadori, Milano 2001. Per quel che riguarda la letteratura critica è imprescindibile D. MOORE (a cura di), *Ossian and Ossianism*, 4 voll., Routledge, London 2004.]

[19] [Il commediografo veneziano Carlo Gozzi (1720-1806), autore di opere che furono apprezzate, tra gli altri, da Goethe, Schlegel, Madame de Staël e Schiller (il quale tradusse in tedesco la sua *Turandot*).]

venta né piú abile né piú generoso, Tartaglia non diventa piú scrupoloso, né Brighella piú audace, o Colombina piú virtuosa[20].

Posto che ci fosse concesso una volta di gettare un limpido sguardo nel regno della possibilità e su tutte le catene di cause e di effetti, lo spirito della terra balzerebbe fuori e ci mostrerebbe come in un quadro gli individui piú eminenti, i luminari del mondo e gli eroi che il caso ha soppresso prima che venisse per loro il tempo di agire; e poi i grandi avvenimenti che avrebbero potuto modificare la storia del mondo e produrre dei periodi di altissima cultura e di illuminismo, se l'accidente piú cieco, il caso piú insignificante, non li avessero soffocati sul nascere; e infine le forze meravigliose dei grandi individui che avrebbero potuto fecondare intere epoche del mondo ma che, sviati dall'errore o dalla passione, oppure costretti dalla necessità, le hanno utilizzate per cose indegne e infruttuose, o addirittura le hanno dissipate per puro e semplice divertimento. Se vedessimo tutto questo non potremmo non rabbrividire e rimpiangere i tesori che intere epoche del mondo hanno perduto. Ma lo spirito della terra sorriderebbe, e ci direbbe: «La fonte da cui scaturiscono gli individui e le loro forze è inesauribile e infinita come il tempo e lo spazio: poiché anch'essi, come queste forme di tutti i fenomeni, sono solo manifestazioni fenomeniche, il rendersi visibile della volontà. Quella fonte infinita non può essere esaurita da una misura finita: quindi, per ogni avvenimento od opera soffocati sul nascere, resta sempre aperta, per riprodursi, una non diminuita eternità. In questo mondo del fenomeno non si può parlare né di una vera e propria perdita, né di un vero e proprio guadagno. Solo la volontà è: essa, la cosa in sé, essa, la fonte di tutti quei fenomeni. La sua autocoscienza e l'affermazione o la negazione che da essa derivano è l'unico avvenimento in sé»[21].

217

| § 36.

La storia segue il filo degli avvenimenti: è pragmatica, in quanto li deduce secondo la legge della motivazione, legge che determina il manifestarsi della volontà là dove essa è illuminata dalla

[20] [Sono le maschere della commedia dell'arte, tante volte protagoniste delle commedie del Gozzi. Pantalone, Tartaglia e Brighella, per esempio, compaiono nella sua *Turandot*. Cfr. C. GOZZI, *Fiabe teatrali*, a cura di A. Beniscelli, Garzanti, Milano 2004.]

[21] Quest'ultima affermazione non può essere compresa senza la conoscenza del libro seguente.

conoscenza. Nei livelli piú bassi della sua oggettità, dove essa opera ancora senza conoscenza, la scienza naturale considera, in quanto eziologia, le leggi delle variazioni dei suoi fenomeni e, in quanto morfologia, ciò che in essi vi è di permanente e, per agevolare la propria indagine quasi infinita, chiede aiuto ai concetti, con i quali abbraccia l'universale per poter dedurre da esso il particolare. La matematica, infine, prende in considerazione le semplici forme in cui, per la conoscenza del soggetto in quanto individuo, le idee si manifestano fenomenicamente come suddivise in una molteplicità. Tutte queste discipline, che hanno il nome comune di scienze, seguono dunque il principio di ragione in tutte le sue diverse forme, e la loro indagine si arresta al fenomeno, alle sue leggi, ai suoi nessi, e alle relazioni che ne derivano. – Ma che tipo di conoscenza è quella che prende in considerazione ciò che, sussistendo al di fuori e indipendentemente da ogni relazione, è ciò che vi è di propriamente essenziale nel mondo, il vero contenuto dei suoi fenomeni, che non è sottoposto ad alcun cambiamento e che perciò può essere conosciuto in ogni tempo con uguale verità (in una parola: *le idee*, che sono l'oggettità immediata e adeguata della cosa in sé, della volontà)? – Si tratta dell'*arte*, l'opera del genio. Essa riproduce le idee eterne, cogliendole in modo puramente contemplativo; riproduce ciò che vi è di essenziale e di permanente in tutti i fenomeni del mondo e, a seconda della materia in cui le riproduce, si presenta come arte figurativa, poesia o musica. Sua unica origine è la conoscenza delle idee, suo unico scopo la comunicazione di questa conoscenza. – Mentre la scienza, che segue la corrente incessante e instabile della quadruplice forma della relazione tra fondamento e conseguenza, viene spinta sempre di nuovo al di là di ogni meta che sia stata raggiunta e non può mai trovare una meta finale nella quale acquietarsi completamente, cosí come non si può raggiungere correndo | il punto in cui 218 le nubi toccano l'orizzonte; ebbene, l'arte, al contrario, è dappertutto alla meta. Poiché essa strappa l'oggetto della sua contemplazione dalla corrente del fiume del mondo e, isolandolo, lo tiene fermo dinanzi a sé; e questo oggetto particolare, che in quella corrente non era che una piccola fuggevole parte, diventa per essa qualcosa che rappresenta l'intero, un equivalente della molteplicità infinita nello spazio e nel tempo: si ferma perciò a questo singolo oggetto: arresta la ruota del tempo; per essa scompaiono le relazioni: solo l'essenziale, l'idea, è il suo oggetto. Possiamo perciò senz'altro indicarla come *la considerazione delle cose*

indipendentemente dal principio di ragione, in contrapposizione a quella considerazione delle cose che invece lo segue e che costituisce il cammino dell'esperienza e della scienza. Quest'ultimo modo di considerare le cose è paragonabile a una linea orizzontale che prosegue all'infinito; l'altro, invece, alla perpendicolare che la interseca in un punto preso a piacere. Quello che segue il principio di ragione è il modo razionale di considerare le cose, che ha un valore e un'utilità solo nella vita pratica e nella scienza; quello che prescinde dal contenuto di quel principio è il modo geniale di considerare le cose, che solo nell'arte ha un valore e un'utilità. Il primo è il modo in cui Aristotele considerava le cose; il secondo è, nell'insieme, quello di Platone. Il primo è come una violenta tempesta, che passa senza che se ne veda il principio e la fine, che tutto abbatte, sconvolge e trascina via con sé; il secondo è come il quieto raggio di sole che attraversa il cammino di quella tempesta senza esserne in nessun modo turbato. Il primo è come le innumerevoli, impetuose gocce d'acqua di una cascata, che mutano in continuazione senza acquietarsi un momento; il secondo somiglia all'arcobaleno che si distende tranquillo su quel tumulto furioso. – Solo grazie alla pura contemplazione sopra descritta, totalmente assorta nell'oggetto, vengono colte le idee, e l'essenza del genio consiste appunto nella straordinaria attitudine a una contemplazione di questo genere; ora, dato che essa richiede il completo oblio della propria persona e delle sue relazioni, dobbiamo riconoscere che la genialità altro non è che la perfetta oggettività, ossia l'orientamento oggettivo dello spirito, contrapposto a quello soggettivo, che tende alla propria persona, ossia alla volontà. La genialità è quindi l'attitudine a mantenersi nel puro intuire, a perdersi nell'intuizione, e a liberare la conoscenza, che originariamente esiste solo per essere al servizio della | volontà, dall'asservimento ad essa; è cioè il perdere completamente di vista il suo interesse, il suo volere, i suoi scopi, spogliandosi del tutto, per un certo tempo, della sua personalità, per rimanere come puro soggetto conoscente, chiaro occhio del mondo; e non solo per pochi istanti, ma in modo cosí durevole e con cosí grande consapevolezza quanto è necessario per riprodurre ciò che è stato concepito con arte meditata, e «per fissare in pensieri durevoli ciò

che fluttua sull'onda dei fenomeni»[22]. – È come se, per potersi manifestare in un individuo, il genio debba avere avuto in sorte una massa complessiva di forza conoscitiva tale da superare di gran lunga quella necessaria a una volontà individuale; questo sovrappiú di conoscenza, divenuto libero, diventa cosí un soggetto purificato dalla volontà, un limpido specchio dell'essenza del mondo. – Si spiega in questo modo quella vivacità, che si spinge sino all'irrequietezza, degli individui geniali, in quanto per essi il presente non può essere se non di rado sufficiente, dato che esso non è in grado di saturare la loro coscienza: ciò provoca in loro quella tensione irrequieta, quell'incessante ricerca di oggetti nuovi e degni di considerazione, e quindi anche quel desiderio quasi mai soddisfatto di trovare degli esseri che gli somiglino, degli esseri degni di loro con i quali poter comunicare; mentre il comune figlio della terra che, completamente riempito e soddisfatto dal presente consueto, si adegua ad esso, e, trovando dappertutto gente simile a lui, prova nella vita quotidiana quel senso di benessere che al genio è negato. – Si è visto nella fantasia un elemento essenziale al costituirsi della genialità; anzi, talvolta si è giunti persino a identificarla con essa: la prima cosa è corretta, ma la seconda no. Dato che l'oggetto del genio come tale sono le idee eterne, le forme essenziali permanenti del mondo e di tutti i suoi fenomeni, e dato che la conoscenza dell'idea è invece di necessità una conoscenza intuitiva, non astratta, ne segue che la conoscenza del genio dovrebbe essere limitata alle idee degli oggetti che sono effettivamente presenti alla sua persona e che dipendono dalla catena di circostanze che li hanno ricondotti sino a lui, se la fantasia non allargasse di molto il suo orizzonte al di là della realtà della sua esperienza personale e non lo mettesse in grado di ricostruire, a partire da quel poco che è giunto sino alla sua appercezione effettiva, tutto il resto e di far passare dinanzi a sé, in questo modo, quasi tutte le possibili immagini della vita. Inoltre, gli oggetti | reali quasi sempre non sono altro che esemplari imperfetti dell'idea che in essi si rappresenta: il genio, quindi, ha bisogno della fantasia per vedere nelle cose non ciò che la natura ha effettivamente prodotto, bensí ciò che essa cercava di produrre ma che, a causa della lotta reciproca delle sue forme, di cui abbiamo parlato nel libro precedente, non è riuscita a portare a compimento. Su questo torneremo in seguito,

[22] [Schopenhauer cita qui liberamente Goethe: «Und was in schwankender Erscheinung schwebt, | Befestiget mit dauernden Gedanken!»: «E, a quel che vaga imprecisa apparenza, i pensieri | durevolmente diano forza e forma» (J. W. GOETHE, *Faust*, I, vv. 348-49; trad. it. di F. Fortini, con testo originale a fronte, Mondadori, Milano 1980⁴, pp. 28-29).]

quando affronteremo la trattazione della scultura. La fantasia amplia dunque l'orizzonte del genio al di là degli oggetti che si presentano in realtà alla sua persona, tanto sul piano qualitativo quanto su quello quantitativo. Per questo una straordinaria forza della fantasia si accompagna, anzi, è condizione necessaria della genialità. Non ne è però condizione sufficiente: è vero piuttosto che anche uomini tutt'altro che geniali possono avere molta fantasia. Poiché, come un oggetto reale può essere considerato in due maniere contrapposte – in modo puramente oggettivo, geniale, cogliendone l'idea; oppure da un punto di vista comune, semplicemente nelle sue relazioni conformi al principio di ragione con gli altri oggetti e con la propria volontà –, anche un prodotto della fantasia può, analogamente, essere considerato da due punti di vista: considerandolo nel primo modo, lo si considera come un mezzo per la conoscenza dell'idea, della quale l'opera d'arte è la comunicazione; considerandolo nel secondo modo si utilizza il prodotto della fantasia per costruire castelli in aria, che vanno a genio all'egoismo e al nostro capriccio, illudendoci e divertendoci momentaneamente; con il che, però, dei prodotti della fantasia che vengono annodati insieme in questo modo vengono conosciute sempre e solo le relazioni. Chi pratica questo giuoco è un visionario: facilmente confonderà le immagini con cui si diletta nella solitudine della sua mente con la realtà effettiva[23], e perciò sarà inadatto alla vita reale; metterà forse per iscritto le illusioni della sua fantasia, producendo una quantità di romanzi dozzinali di ogni specie, che faranno divertire i lettori che somigliano all'autore e il grande pubblico, poiché i lettori sognano di essere al posto dell'eroe e trovano perciò la rappresentazione molto «piacevole».

L'uomo comune, questa merce di fabbrica della natura, che ne produce ogni giorno migliaia di esemplari, solo di rado e in modo niente affatto durevole, come abbiamo detto, è capace di quella considerazione assolutamente e in ogni senso disinteressata che costituisce l'autentica contemplazione; per questo egli può dirigere la sua attenzione alle cose solo in quanto esse hanno una qualunque relazione, anche molto indiretta, | con la sua volontà. Dato che, da questo punto di vista, che richiede sempre e solo la conoscenza della relazione, il concetto astratto della cosa è sufficiente, e anzi, il piú delle volte, piú utile, l'uomo comune non si trattiene a lungo nella semplice intuizione, e perciò non fissa a lungo il suo sguardo su un oggetto; invece, per ogni oggetto che gli si presenta, non fa altro che

221

[23] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 259, omette parte della frase.]

cercare rapidamente il concetto sotto il quale va ricondotto, come una persona pigra cerca la sedia, e poi non se ne interessa piú oltre. Perciò egli si sbriga velocemente con qualsiasi cosa, con le opere d'arte, con le bellezze naturali e con tutte le scene dello spettacolo della vita, che è dappertutto cosí interessante. Non perde tempo: nella vita cerca solo la sua strada o, eventualmente, anche tutto ciò che una volta o l'altra potrebbe diventare la sua strada: insomma, cerca di raccogliere informazioni topografiche, nel senso piú ampio della parola, e non perde tempo a prendere in considerazione la vita come tale. L'uomo di genio, al contrario, la cui forza conoscitiva, predominando[24], si sottrae per qualche tempo dal servizio alla sua volontà, si sofferma alla considerazione della vita stessa, si sforza di afferrare l'idea di ogni cosa, non le sue relazioni con le altre cose: cosí facendo egli trascura spesso di considerare la sua propria strada nella vita, e gli capita di percorrerla per lo piú con una certa inettitudine. Mentre per l'uomo comune la capacità di conoscere è la lanterna che illumina il cammino, per l'uomo di genio essa è il sole che manifesta il mondo. Questa profonda diversità nel modo di considerare la vita si rende presto visibile persino nell'aspetto esteriore dell'uno e dell'altro. Lo sguardo dell'uomo in cui vive e opera il genio ci consente di identificarlo con facilità: è uno sguardo a un tempo vivace e fermo, e porta con sé il carattere dell'intuizione, della contemplazione, come noi la possiamo vedere nelle immagini delle poche teste geniali che la natura ha, di quando in quando, prodotto fra innumerevoli milioni di individui; lo sguardo dell'altro, al contrario, quand'anche non sia, come è per lo piú, ottuso o vuoto, mostra l'esatto opposto della contemplazione: lo sguardo del ricercatore. Di conseguenza, l'«espressione geniale» di un volto consiste nel fatto che in essa si rende visibile una netta prevalenza del conoscere sul volere, e di conseguenza anche nel fatto che in essa si manifesta un conoscere privo di ogni relazione con una volontà, ossia un puro conoscere. Al contrario, in facce come sono quelle che si vedono di regola, l'espressione | del volere predomina, e si vede che il conoscere non opera se non in seguito a una spinta del volere, ossia che opera solo sotto la guida di motivi.

222

Dato che la conoscenza geniale, o conoscenza delle idee, non segue il principio di ragione, e che, al contrario, quella che lo segue porta nella vita saggezza e capacità di ragionare, e produce le scienze, gli individui di genio saranno affetti da quelle manchevolezze

[24] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 260, omette l'inciso.]

che l'aver trascurato quest'ultima modalità di conoscenza porta con sé. C'è però una limitazione, che qui va sottolineata: quanto verrò dicendo a questo proposito riguarda costoro soltanto in quanto e mentre essi sono effettivamente compresi nella modalità geniale della conoscenza, il che non si verifica certo in ogni istante della loro vita, dato che la tensione richiesta per conseguire una comprensione delle idee libera dalla volontà, pur essendo spontanea, è grande, e perciò necessariamente si rilassa e ha ampi intervalli, nei quali gli uomini di genio sono abbastanza simili agli uomini comuni, nei pregi come nei difetti. È per questo che in ogni tempo l'opera del genio è stata considerata il frutto di un'ispirazione; anzi, come indica la parola stessa, come l'opera di un essere piú che umano che, distinto dall'individuo, se ne impossessa solo di tanto in tanto[25]. L'avversione degli individui geniali a dirigere la loro attenzione sul contenuto del principio di ragione si mostra dapprima nei confronti della ragione dell'essere, come avversione per la matematica, la quale prende in considerazione le forme piú generali del fenomeno, spazio e tempo, che sono appunto solo figure del principio di ragione, ed è perciò l'antitesi di quella considerazione che ricerca appunto solo il contenuto del fenomeno, l'idea che in esso si esprime, a prescindere da ogni relazione. Oltre a ciò, ripugna al genio anche il trattamento logico della matematica, dato che esso, escludendo ogni comprensione autentica, non lo soddisfa: dato che si presenta sempre come una semplice catena di deduzioni fondata sul principio di ragione della conoscenza, esso infatti, fra tutte le capacità della mente impegna soprattutto la memoria, poiché è necessario aver sempre presenti tutte le premesse su cui si fonda il ragionamento. Anche l'esperienza conferma che i grandi geni del mondo dell'arte non hanno alcuna attitudine per la matematica: un uomo che si sia | distinto contemporaneamente in entrambi i campi non è mai esistito. Alfieri racconta di non essere mai riuscito a capire nemmeno il quarto teorema di Euclide[26]. A Goethe quei folli che contestano la

[25] [La parola *genium* indica infatti sia una sorta di spirito tutelare che accompagna ogni individuo, sia l'inclinazione personale di ciascuno. Cfr. M. CORTELLAZZO e P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 1980, vol. II, pp. 483-84.]

[26] [«Di quella geometria, di cui io feci il corso intero, cioè spiegati i primi sei libri di Euclide, io non ho neppur mai intesa la quarta proposizione; come neppure la intendo adesso; avendo io sempre avuta la testa assolutamente antigeometrica» (V. ALFIERI, *Vita, scritta da esso*, Pisa 1817, Ep. II, cap. IV; il passo è relativo all'anno 1761. Schopenhauer non disponeva solo di questo volume, ma anche della traduzione francese: *Vie de Victor Alfieri, écrite par lui-même, et tradite par Mxxx* [C. B. Petitot], H. Nicolle, Paris 1809, 2 voll. Cfr. HN, V, nn. 1744-45, p. 474).]

sua teoria dei colori hanno rinfacciato sino alla nausea la mancanza di conoscenze matematiche: ma in effetti qui, dove non si trattava di calcolare e di misurare secondo dati ipotetici, bensí dell'immediata conoscenza intellettuale delle cause e degli effetti, quel rimprovero era cosí completamente sviante e fuori luogo che quelli che lo hanno mosso hanno, cosí facendo, dato prova della loro totale mancanza di capacità di giudizio, come hanno fatto con le loro sentenze degne del re Mida[27]. Che ancora oggi, dopo quasi mezzo secolo dall'apparizione della dottrina goethiana dei colori, persino in Germania le frottole newtoniane possano restare indisturbate padrone delle cattedre e che si continui ancora a parlare seriamente delle sette luci omogenee e della loro diversa rifrangibilità, questo un giorno sarà considerato uno dei maggiori indicatori della qualità intellettuale dell'umanità in generale e di quella tedesca in modo particolare. – Per la stessa ragione sopra indicata si spiega il fatto ben noto che, viceversa, i matematici piú insigni hanno poca sensibilità per le opere delle belle arti, come suggerisce in modo particolarmente ingenuo il noto aneddoto di quel matematico francese il quale, dopo avere letto l'*Ifigenia* di Racine chiese, alzando le spalle: «Qu'est-ce-que cela prouve?»[28]. – Dato poi che è un'acuta comprensione delle relazioni conformi alla legge di causalità e di motivazione a costituire propriamente la saggezza, e che invece la conoscenza geniale non è rivolta alle relazioni, ne segue che il saggio, in quanto e nel mentre è tale, non è un uomo di genio, e che un uomo geniale, in quanto e nel mentre è tale, non è saggio. – Infine, la conoscenza intuitiva in generale, che comprende nel proprio dominio l'idea, è esattamente

[27] [Cfr. HN, I, p. 421; SP1, p. 567; § 622: «Se mai vi sarà una seconda edizione del mio trattato sui colori, alla fine deve esserci: "Aggiunta letteraria per una migliore intelligenza dell'ultimo paragrafo". Di seguito la citazione di tutto ciò che è stato scritto fino al 1816 contro la *Teoria dei colori* di Goethe (che chiederò a Sebbeck, il quale nei tiene un indice preciso) e alla fine l'epigramma pseudo-omerico «Καλκέν παρθένος εἰμί Μίδεω δ'ἔπὶ σήματος κεῖμαι» [»Sto qui sul sepolcro di Mida come vergine di bronzo»: questi versi, attribuiti a Cleobulo di Lindo, si leggono nel *Fedro* di Platone, 264d], ecc. Giova alla posterità come notizia letteraria. E tutela i contemporanei dal rischio di essere traviati da questi re Mida. – Mi pone in aperta ostilità contro di loro, che non me lo perdoneranno, ma è meglio che il motivo del loro odio venga alla luce chiaramente: con loro mi comporto secondo il consiglio dell'antico Sannita [cfr. LIVIO, *Storie*, IX, 1 sgg.]. Procedo quindi, se non come Apollo con Marsi, almeno come quel dio con Mida». L'episodio mitologico cui fa riferimento Schopenhauer è noto: il re Mida, chiamato a giudicare una gara tra Pan suonatore di zampogna e Apollo suonatore di lira, diede, ignorante com'era, la palma della vittoria al primo, suscitando l'ira di Apollo, il quale si vendicò facendo spuntare sul capo del giudice delle orecchie d'asino.]

[28] [«E questo che cosa prova?» La frase, a quanto pare, fu pronunciata dal matematico francese Gilles Personne de Roberval (1605-75) dopo aver assistito a una rappresentazione del *Poliuto* di Corneille.]

contrapposta a quella razionale o astratta, che è guidata dal principio di ragione del conoscere. Cosí, come è noto, una grande genialità si trova raramente unita a una predominante capacità razionale; è vero piuttosto, al contrario, che gli individui geniali sono spesso preda di affetti violenti e di passioni irragionevoli. Il fondamento di tutto questo non è comunque costituito da una debolezza della ragione, bensí in parte da un'energia straordinaria dell'intera manifestazione fenomenica della volontà che costituisce l'individuo di genio e che si manifesta con la violenza di tutti gli atti della volontà, in parte | dal predominio della conoscenza intuitiva su quella ottenuta per mezzo dei sensi e dell'intelletto, da cui si produce quella decisa tendenza alla contemplazione intuitiva, la cui espressione, energica al piú alto grado, negli uomini di genio oltrepassa a tal punto il pallore dei concetti che a guidare l'azione (la quale, proprio per questo, diventa irrazionale) non sono piú questi ultimi, ma quella: è per questo che l'impressione del presente ha un'influenza cosí forte sugli uomini di genio, e li trascina a gesti inconsulti, all'affetto, alla passione. È anche per questo, e, in generale, perché la loro conoscenza si è parzialmente liberata dall'asservimento alla volontà, che essi, nella conversazione, non penseranno tanto alla persona con cui stanno parlando, quanto piuttosto alla questione della quale stanno parlando, che sta vivacemente davanti ai loro occhi; essi perciò giudicheranno in modo troppo oggettivo per il loro interesse, o racconteranno, invece di tacere, ciò che la prudenza avrebbe consigliato che venisse taciuto, e cosí via. Essi, infine, hanno la tendenza a monologare e possono, in generale, mostrare cosí tante debolezze da rasentare quasi la follia. Che genialità e follia abbiano un momento di tangenza e che anzi sconfinino per certi aspetti l'una nell'altra è stato sottolineato spesso, e persino l'ispirazione poetica è stata definita una sorta di follia: «amabilis insania»[29], la chiama Orazio (*Odi*, III, 4), e «graziosa follia» la chiama Wieland all'inizio dell'*Oberon*[30]. E lo stesso Aristotele, secondo quanto riferisce Seneca (*De tranquillitate animi*, 15, 16) avrebbe detto: «Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit»[31]. Platone, nel sopra ricordato mito della

[29] [«Amabile follia».]

[30] [Cfr. CH. M. WIELAND, *Oberon*, Primo canto, 1, trad. it. di E. Croce, Rizzoli, Milano 1993.]

[31] [«Non ci fu un grande ingegno senza mescolanza di pazzia» (SENECA, *Della tranquillità dell'animo*, 17.10 (e non 15,16, come scrive Schopenhauer); trad. it. in *I dialoghi*, a cura di G. Viansino, Mondadori, Milano 1993, vol. II, p. 277). Si tratta, come rileva il curatore, di una citazione non di prima mano che Seneca trovò «in florilegi e gnomologici» (p. 700).]

caverna (*Repubblica*, VII) esprime la stessa cosa dicendo: coloro che, al di fuori della caverna, hanno veduto la vera luce del sole e le cose che esistono realmente (le idee), rientrando nella caverna non sono piú in grado di vedere, poiché i loro occhi si sono disabituati alle tenebre e, lí sotto, non riescono piú a distinguere correttamente nemmeno le ombre, e perciò, a causa dei loro errori, vengono derisi dagli altri, i quali non hanno mai abbandonato l'oscurità della caverna e le ombre[32]. E lo stesso Platone dice anche, nel *Fedro* (p. 317), che senza un certo grado di follia non ci può essere un autentico poeta, e addirittura (p. 327) che chiunque riconosca, nelle cose destinate a perire, le idee eterne, appare come un uomo privo di senno[33]. Anche Cicerone riferisce: «Negat enim, sine furore, Democritus, quemquam poetam magnum esse posse; quod idem dicit Plato» (*De divinatione*, I, 37)[34]. E infine Pope dice:

> | Great wits to madness sure are near allied,
> And thin partitions do their bounds divide[35].

Particolarmente istruttivo, a questo proposito, è il *Torquato Tasso* di Goethe, che ci mette davanti agli occhi non solo la sofferenza, il martirio caratteristico del genio in quanto tale, ma anche il suo perenne sconfinare nella follia[36]. Infine, il contatto immediato tra genialità e follia da una parte viene confermato dalle biografie di uomini di grande genialità, come per esempio quelle di Rousseau, di Byron, di Alfieri, e dagli aneddoti della vita di altri; dall'altra parte io devo, per converso, accennare al fatto che, nelle mie frequenti visite ai manicomi, mi sono spesso imbattuto

[32] [Il celebre passo, correttamente riassunto da Schopenhauer, si legge in PLATONE, *Repubblica*, 516e-517a.]

[33] [ID., *Fedro*, 245a («colui che giunge alle porte della poesia senza la mania delle Muse, pensando che potrà essere valido poeta in conseguenza dell'arte, rimane incompleto, e la poesia di chi rimane in senno viene oscurata da quella di coloro che sono posseduti da mania») e 249c-d («in quanto si allontana dalle occupazioni umane e si rivolge al divino, viene accusato dai piú di essere uscito di senno»). La trad. it. dei due passi è quella di G. Reale, in ID., *Tutti gli scritti* cit., pp. 554 e 558.]

[34] [«Infatti Democrito nega che ci possa essere un grande poeta senza follia; e la stessa cosa la dice Platone» (CICERONE, *Della divinazione*, I, 37, 80).]

[35] «La mente geniale è affine alla pazzia, | e una sottile parete li divide». [Non sono, come dice Schopenhauer, versi di Alexander Pope, bensí del poeta inglese John Dryden (1631-1700); si leggono nel suo poema *Absalom and Achitophel* (1681), I, vv. 163-64. Pope dice invece: «Remembrance and reflection how allied; | what thin partitions sense from thought divide» (A. POPE, *Essay on Man*, Ep. I, vv. 225-26; trad. it. in *Saggio sull'uomo*, a cura di A. Zanini, Liberilibri, Macerata 1994).]

[36] [Se ne veda la traduzione italiana in J. W. GOETHE, *Teatro*, a cura di G. V. Amoretti, Utet, Torino 1967, pp. 233-354. L'opera di Goethe si ispira appunto alla biografia di Torquato Tasso (1544-95).]

in taluni soggetti dotati di capacità incontestabilmente grandi, la cui genialità traspariva chiaramente attraverso una follia che qui aveva però preso del tutto il sopravvento. Ora, un fatto come questo non può essere attribuito al caso, poiché da una parte il numero delle persone fuori di senno è relativamente molto piccolo, e dall'altra, però, un individuo geniale è raro oltre ogni dire, e fa la sua comparsa nella natura solo come una straordinaria eccezione. Per convincersi di questo, è sufficiente calcolare il numero dei veri grandi geni che l'intera Europa civile ha prodotto nell'antichità e nell'età moderna, comprendendo però nel numero solo coloro che hanno prodotto opere che abbiano mantenuto nel tempo un valore costante per l'umanità, e confrontarne poi il numero con i duecentocinquanta milioni di persone che, rinnovandosi ogni trent'anni, vivono stabilmente in Europa. E non voglio neanche passare sotto silenzio il fatto che ho conosciuto diverse persone che possedevano una superiorità intellettuale, se non proprio eccelsa, certo molto spiccata, le quali presentavano tutte, allo stesso tempo, anche una lieve aria di pazzia. Da ciò potrebbe sembrare che ogni crescita dell'intelletto al di sopra del livello comune sia una sorta di anormalità che predispone già alla follia. Intanto io voglio esporre, il piú brevemente possibile, la mia opinione sul fondamento puramente intellettuale di quell'affinità tra genialità e follia, perché 226 ciò contribuirà senza dubbio a | chiarire l'autentica essenza della genialità, ossia della sola qualità dello spirito capace di produrre delle vere e proprie opere d'arte. Ma questo rende necessario che si prenda brevemente in esame anche la follia stessa.

Una visione chiara e compiuta dell'essenza della follia, un concetto corretto e trasparente di che cosa distingua davvero l'uomo privo di senno da quello sano di mente non sono stati, a quanto ne so, ancora raggiunti. – Non si può negare che i folli siano dotati di ragione e di intelletto: essi sono in grado di esprimersi e di comprendere e spesso sanno trarre correttamente delle conclusioni; inoltre, di regola, riescono a cogliere perfettamente sia ciò che è presente, sia la connessione tra causa ed effetto. Le visioni, simili alle fantasie prodotte dalla febbre, non sono affatto comunemente un sintomo della follia: il delirio falsa la percezione, la follia i pensieri. Il piú delle volte, in realtà, i folli non sbagliano nella conoscenza di ciò che è immediatamente presente; il loro farneticare si riferisce piuttosto sempre a ciò che è assente e passato, e solo per questa via alla sua relazione con il presente. Mi sembra perciò che la loro malattia riguardi soprattutto la memoria; non, in effetti, nel senso che essa manchi loro del tutto, poiché molti di loro sanno molte cose a memoria e alle volte riconoscono persone che non vedono da molto tempo, ma piuttosto nel senso che in essi il filo della memoria si è spezzato, è andata perduta la sua concatenazione costante, e ogni regolare e coerente richiamo al passato per loro è diventato impossibile. Singole scene isolate del passato possono anche presentargli correttamente come singole scene presenti; ma, risalendo all'indietro, hanno delle lacune che riempiono con invenzioni che o sono sempre le stesse e diventano cosí delle idee fisse – e in questo caso abbiamo la monomania, la melanconia –, o sono ogni volta diverse, come eventi casuali che durano un istante – nel qual caso il loro male si chiama demenza, *fatuitas*. Proprio per questo è cosí difficile, quando un folle entra in manicomio, ottenere informazioni sulla sua vita passata. Nella sua memoria il vero e il falso si confondono sempre di piú. Sebbene conosca correttamente il presente, lo falsa ponendolo in una relazione fittizia con un | passato immaginario: i folli considerano 227 perciò se stessi e gli altri identici a persone che si trovano solo nel loro passato fittizio, mentre non riconoscono persone che sono loro ben note, sí che, pur avendo una rappresentazione corretta del presente nella sua specificità, gli attribuiscono false relazioni con ciò che è assente. Quando la follia raggiunge un grado elevato, la memoria si dissolve completamente, ragion per cui il folle diventa del tutto incapace di riferirsi a qualcosa di assente o a qualcosa di passato ed è invece determinato in tutto e per tutto dal capriccio del momento, connesso alle finzioni che, nella sua testa, riempiono il passato; in questo caso chi gli sta vicino, a meno che non gli dimostri in continuazione di essere piú forte di lui, non è mai al sicuro neanche per un solo istante dal pericolo di essere maltrattato o ucciso. – La conoscenza del folle ha in comune con quella dell'animale il fatto di essere limitata al presente; ciò che le differenzia l'una dall'altra è invece l'incapacità dell'animale di avere una vera e propria rappresentazione del passato in quanto tale, nonostante esso agisca su di lui per mezzo dell'abitudine: il cane, per esempio, riconosce anche dopo anni il suo vecchio padrone, il che significa che la vista del padrone risveglia in lui un'impressione abituale, anche se non ha alcuna possibilità di richiamare alla memoria il tempo trascorso; il folle, invece, ha sempre nella sua ragione un passato *in abstracto*, solo che si tratta di un passato fal-

so, che esiste solo per lui e che o rimane sempre lo stesso, oppure è solo momentaneo; ebbene, l'influsso di questo falso passato impedisce anche quell'utilizzo del presente correttamente conosciuto che è invece possibile all'animale. Il fatto che violente sofferenze spirituali[37], terribili avvenimenti inattesi, producano spesso la follia, io lo spiego cosí: ogni sofferenza è sempre, in quanto è un avvenimento reale, limitata al presente; essa è dunque solo transitoria e, quindi, non è mai eccessivamente grave; il dolore diventa insopportabile solo quando è permanente; in quanto tale, però, esso è solo un pensiero e si trova perciò nella memoria. Ora, se una pena, una dolorosa consapevolezza, o un ricordo di questo genere sono cosí strazianti da risultare assolutamente intollerabili e da minacciare che l'individuo soccomba, la natura, presa dall'angoscia, ricorre alla follia come ultimo strumento per salvargli la vita: la mente, torturata in modo cosí crudele, spezza, | per dir cosí, il filo della sua memoria, riempie le lacune con immagini fittizie e si rifugia nella follia per sfuggire a un dolore spirituale che oltrepassa le sue forze, proprio come accade quando si amputa un arto colpito dalla cancrena e lo si sostituisce con un arto artificiale fatto di legno[38]. – A titolo esemplificativo si considerino l'infuriato Aiace, re Lear, Ofelia: le creature dell'autentico genio, le sole alle quali, in quanto universalmente note, possiamo qui fare ricorso, possono, per la verità con la quale sono state disegnate, essere considerate come persone reali; e anche l'esperienza quotidiana, peraltro, ci mostra qui la stessa cosa. Una qualche analogia con questa modalità del passaggio dal dolore alla follia la si trova nel fatto che, se veniamo sorpresi da un ricordo penoso, lo allontaniamo quasi meccanicamente con un'esclamazione o con un gesto, cercando di allontanarne il ricordo e di distrarci da esso con violenza.

Se dunque vediamo che il folle ha, come abbiamo indicato, una conoscenza corretta del presente nella sua singolarità e anche di qualche singolo elemento del passato, ma non comprende la loro connessione, la loro relazione e perciò cade in errore e vaneggia, ebbene, proprio questo è il suo punto di contatto con l'individuo di genio: anche costui, trascurando la conoscenza delle relazioni conformi al principio di ragione per vedere e cercare nelle cose solo le loro idee, per afferrare la loro autentica essenza cosí come gli si rivela intuitivamente, di modo che una sola cosa rappresenta la sua intera specie

[37] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 267, traduce erroneamente «intensa vita intellettuale».]
[38] [Cfr. *Supplementi*, cap. XXXII.]

(sí che, come dice Goethe, un solo caso vale per mille) –, anche l'individuo di genio, dico, in questo modo perde di vista la conoscenza della relazione che lega l'una all'altra le cose; il singolo oggetto della sua contemplazione o il presente che egli percepisce in modo eccessivamente vivace gli si presentano in una luce cosí chiara che gli altri anelli della catena alla quale appartengono si vengono a trovare nell'ombra, il che produce dei fenomeni che hanno con quelli della follia una somiglianza che è stata riconosciuta da tempo. Ciò che in una singola cosa non esiste, se non in modo incompiuto e indebolito dalle modificazioni, viene elevato alla compiutezza dell'idea dal modo in cui la considera il genio; egli vede quindi dappertutto solo gli estremi e, proprio per questo, il suo agire si spinge all'estremo: non sa cogliere la giusta misura, manca di moderazione, e il risultato è quello che abbiamo detto. Conosce | in modo compiuto le idee, ma non gli individui. Perciò, come è stato osservato, un poeta può conoscere in modo profondo e radicale l'uomo, molto male, invece, gli uomini; egli si lascia facilmente ingannare e diviene lo zimbello dei furbi[39].

§ 37.

Ora, sebbene, come risulta dalla nostra esposizione, il genio consista nella capacità di conoscere prescindendo dal principio di ragione e, perciò, nella capacità di conoscere non le singole cose, la cui esistenza è sempre relazione, ma le loro idee, e dunque di non essere piú semplicemente un individuo, bensí il soggetto puro del conoscere, tuttavia questa capacità deve trovarsi, sia pure a un grado piú basso e diverso, anche in tutti gli altri uomini; se cosí non fosse, infatti, essi sarebbero incapaci di godere le opere d'arte quasi quanto di produrle e, in generale, non avrebbero alcuna sensibilità per il bello e per il sublime; di piú: queste parole non potrebbero avere per loro alcun significato. Dobbiamo ammettere, perciò, che la capacità di riconoscere nelle cose le loro idee, spogliandosi cosí per un istante della propria personalità, sia presente in tutti gli uomini, a meno che non esista qualcuno che sia del tutto incapace di un godimento estetico. Il genio, rispetto agli altri, ha solo il vantaggio di possedere quella capacità a un grado piú elevato e in modo piú stabile, il che gli permette di unire ad essa la riflessione necessaria a riprodurre in un'opera creata a proprio arbitrio

[39] Si veda il cap. 32 del secondo volume.

ciò che egli ha conosciuto in questo modo: questa riproduzione costituisce l'opera d'arte. Tramite l'opera d'arte il genio comunica l'idea agli altri. Quest'ultima, perciò, non si modifica ed è sempre la stessa, come lo è anche il relativo piacere estetico, sia che esso sia prodotto dall'opera d'arte sia che scaturisca immediatamente dall'intuizione della natura e della vita. L'opera d'arte è semplicemente un mezzo che facilita quel tipo di conoscenza in cui consiste il piacere estetico. Il fatto che a noi l'idea si riveli piú facilmente nell'opera d'arte che non in modo immediato nella natura e nella realtà delle cose dipende dal fatto che l'artista, il quale | ha conosciuto solo l'idea e non la realtà, ha appunto riprodotto nella sua opera solo l'idea nella sua purezza, separandola dalla realtà e tralasciando ogni elemento contingente che possa turbarla. L'artista, attraverso i suoi occhi, ci consente di gettare uno sguardo dentro al mondo. Il fatto di possedere questi occhi, di conoscere ciò che le cose hanno di essenziale, al di fuori di ogni relazione, è appunto il dono del genio, la sua capacità innata; invece il suo essere in grado di comunicare questo dono anche a noi, prestandoci i suoi occhi, questo egli lo ha acquisito, è la tecnica artistica. Perciò, dopo che, nelle pagine precedenti, abbiamo esposto l'essenza profonda della conoscenza estetica nelle sue linee piú generali, prenderemo ora in considerazione il bello e il sublime da un punto di vista filosofico e li tratteremo insieme nella natura e nell'arte, senza fare piú alcuna distinzione. Prenderemo in considerazione per prima cosa ciò che accade nell'uomo quando viene toccato dal bello e quando viene toccato dal sublime; che poi la sua commozione sia suscitata immediatamente dalla natura, dalla vita, o che invece egli ne divenga partecipe grazie alla mediazione dell'arte, questo non è essenziale, e si tratta di una differenza solo esteriore.

§ 38.

Abbiamo scoperto che la contemplazione estetica ha due componenti inseparabili: la conoscenza dell'oggetto non come singola cosa, ma come idea platonica, ossia come forma permanente di tutte le cose della stessa specie; l'autocoscienza di chi non conosce come individuo, ma come puro soggetto della conoscenza, privo di volontà. Abbiamo visto che la condizione perché queste due componenti si presentino sempre unite è che venga messa da parte quella modalità della conoscenza

che si basa sul principio di ragione, la quale è viceversa la sola che si ponga al servizio della volontà come della scienza. – Vedremo che anche il piacere suscitato dalla considerazione del bello nasce da quelle due componenti, ora piú dall'una ora piú dall'altra, a seconda di quale sia l'oggetto della contemplazione estetica.

Ogni volere scaturisce dal bisogno, dunque dalla mancanza, | dunque dalla sofferenza. L'appagamento mette fine ad essi; tuttavia, per un desiderio che viene soddisfatto, almeno dieci non lo sono; inoltre il desiderio dura a lungo e le richieste tendono all'infinito, mentre la soddisfazione è di breve durata e concessa con avarizia. Anzi, la stessa soddisfazione finale è solo apparente: il desiderio appagato lascia subito il posto a un desiderio nuovo; il primo è un errore che è stato riconosciuto, il secondo un errore che ci è ancora sconosciuto. Una soddisfazione duratura e immodificabile non ce la può dare il conseguimento dell'oggetto del volere, qualsiasi esso sia: essa somiglia piuttosto sempre e solo all'elemosina che si getta al mendicante e che prolunga oggi la sua vita per protrarre sino a domani i suoi tormenti. – Quindi, sino a che la nostra coscienza è saturata dalla nostra volontà, sino a che siamo consegnati all'impulso dei desideri, che è perennemente accompagnato da speranza e da timore, sino a che siamo soggetti del volere, non ci è concessa alcuna felicità duratura né alcuna quiete. Andare a caccia o darsi alla fuga, temere una sciagura o tendere al godimento sono essenzialmente la stessa cosa: la cura di una volontà che esige sempre di nuovo e che, in qualsiasi forma si presenti, riempie e agita incessantemente la coscienza; senza quiete, però, non è possibile alcun vero benessere. Cosí il soggetto del volere rimane sempre legato alla ruota di Issione, attinge sempre con il setaccio delle Danaidi, è Tantalo che eternamente si strugge[40].

Quando però un'occasione esteriore o una disposizione interiore ci sottraggono improvvisamente all'infinita corrente del volere, quando la conoscenza ci strappa alla schiavitú della volontà, e la nostra attenzione non si rivolge piú ai motivi del volere, ma concepisce le cose come libere dalla loro relazione con la volontà, vale a dire che le considera senza interesse, senza soggettività, in modo puramente oggettivo, dandosi completamente ad esse in quanto pure rappresentazioni, non in quanto motivi, allora ci si presen-

[40] [Si tratta di tre personaggi mitologici: Issione fu legato da Zeus a una ruota di fuoco che girava eternamente nel cielo; le figlie di Danao furono condannate ad attingere l'acqua servendosi di vasi privi di fondo, Tantalo a non poter né bere né mangiare, pur essendo immerso nell'acqua e avendo dei frutti che pendevano a poca distanza da lui, ma che si ritraevano a ogni suo tentativo di afferrarli.]

ta tutto d'un tratto spontaneamente quella quiete che sulla prima via, la via del volere, avevamo cercato continuamente e che ci era sempre sfuggita via, e ci sentiamo davvero bene. È la condizione priva di dolore che Epicuro ha lodato come il bene supremo e come la condizione degli dèi[41]: in quell'istante noi siamo liberi dalla spregevole pressione della volontà, festeggiamo il «sabbath» dopo i lavori forzati del volere, la ruota di Issione si arresta.

Ma questa è appunto la condizione che sopra ho descritto | come indispensabile per la conoscenza dell'idea come pura contemplazione, assorbimento nell'intuizione, perdersi nell'oggetto, oblio di ogni individualità, soppressione della modalità di conoscenza conforme al principio di ragione e che afferra soltanto le relazioni; una condizione nella quale a un tempo e indissolubilmente la singola cosa intuita si eleva all'idea della sua specie e l'individuo conoscente a puro soggetto del conoscere libero dalla volontà, in modo che l'una e l'altro, in quanto tali, non si trovano piú nella corrente del tempo e di tutte le altre relazioni. Allora non fa differenza se il sole lo si veda tramontare[42] da un carcere o da un palazzo.

Una disposizione interiore, una prevalenza del conoscere sul volere possono produrre questa condizione in qualsiasi circostanza. Ce lo mostrano quegli straordinari pittori fiamminghi che hanno rivolto questa pura intuizione oggettiva agli oggetti piú insignificanti e ci hanno lasciato un durevole monumento della loro oggettività e della serenità del loro spirito nelle loro n a t u r e m o r t e: chi le osserva sul piano estetico non può contemplarle senza emozionarsi, dato che gli fanno presente lo stato d'animo quieto, sereno, libero dalla volontà, dell'artista; quello stato d'animo che gli è stato necessario per contemplare cose tanto insignificanti in modo cosí oggettivo, per considerarle con cosí grande attenzione e per riprodurre questa intuizione con tanta cura; e mentre il quadro ci invita a essere partecipi di questa condizione, la sua emozione viene spesso ulteriormente accresciuta dal contrasto con lo stato d'animo inquieto, turbato dalla violenza del volere, nel quale ci troviamo. Con lo stesso spirito anche alcuni paesaggisti, soprattutto Ruisdael[43], hanno spesso dipinto insignificanti oggetti campestri producendo cosí, in modo ancora piú gradevole, il medesimo effetto.

[41] [Numerosi i luoghi dei testi di Epicuro ai quali è possibile fare riferimento. Uno per tutti: la *Lettera a Meneceo* (se ne veda la traduzione italiana in EPICURO, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Utet, Torino 1973², riprodotta anche, con qualche modifica, in S. MASO [a cura di], *L'etica di Epicuro e il problema del piacere nella filosofia antica*, Paravia, Torino 1990, pp. 58-66).]

[42] [Non «sorgere», come traduce, equivocando, *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 271.]

[43] [Salomon van Ruysdael (1602-70), oppure, piú probabilmente, suo nipote Jacob van Ruysdael (1628-82), entrambi notevoli paesaggisti olandesi.]

Solo la forza interiore di uno spirito artistico può giungere a tanto; ma quella disposizione puramente oggettiva dello spirito è facilitata e favorita dall'esterno dagli oggetti che le si offrono, dalla piena bellezza della natura che invita, anzi costringe alla contemplazione. Essa, ogni qual volta si rivela con un segno al nostro sguardo, riesce quasi sempre a strapparci, fosse pure solo per qualche istante, alla soggettività, alla schiavitú della volontà, e a trasportarci nella condizione del puro conoscere. Perciò anche chi è tormentato dalle passioni, dal bisogno, dalla preoccupazione viene subito confortato, rallegrato e sollevato da un singolo libero sguardo gettato sulla natura: | la tempesta delle passioni, l'impeto del desiderio e del timore e di tutti i tormenti del volere si placano allora tutto d'un tratto come per incanto. Poiché, nell'istante in cui noi, strappati dalla volontà, ci abbandoniamo al puro conoscere privo di volontà, veniamo come trasportati in un altro mondo, nel quale tutto ciò che muove la nostra volontà, e quindi ci scuote cosí violentemente, non esiste piú. Questa liberazione della conoscenza aiuta a uscire dal Tutto in modo cosí completo e radicale come fanno il sonno e il sogno: felicità e infelicità sono scomparse; non siamo nemmeno piú individuo – l'individuo è dimenticato – ma solo puro soggetto della conoscenza; esistiamo solo come l' u n i c o occhio del mondo, quell'occhio che guarda da tutti gli esseri conoscenti ma che solo nell'uomo riesce a liberarsi completamente dall'asservimento alla volontà: ogni differenza individuale scompare, a tal punto che è del tutto indifferente se l'occhio che osserva sia quello di un re potente o di un mendicante tormentato, poiché al di là di quei confini non portiamo con noi né felicità né pena. Vi è dunque, perennemente vicino a noi, un dominio nel quale siamo del tutto strappati alle nostre disgrazie; ma chi ha la forza di trattenervisi a lungo? Non appena si riaffaccia alla coscienza una qualche relazione degli oggetti puramente intuiti con la nostra volontà, con la nostra persona, l'incantesimo si spezza: veniamo ricacciati nella conoscenza governata dal principio di ragione, non conosciamo piú l'idea, ma solo la singola cosa, l'anello di una catena alla quale noi stessi apparteniamo, e siamo riconsegnati a tutte le nostre disgrazie. – La maggior parte degli uomini, mancando completamente di oggettività, ossia di genialità, si trova quasi sempre a questo punto. Perciò non restano volentieri da soli con la natura: hanno bisogno di compagnia, almeno della compagnia di un libro. Poiché il loro conoscere resta sempre obbligato a

servire la volontà, negli oggetti non cercano altro che una possibile relazione con la propria volontà e, nei confronti di tutto ciò che non ha questo tipo di relazione, risuona nella loro interiorità, come una sorta di basso continuo[44], un perenne, sconsolato «Non mi serve a niente»; ragion per cui anche il piú bello spettacolo della natura assume per loro un aspetto desolato, tetro, ostile.

234 Quella beatitudine dell'intuizione libera dalla volontà è infine | anche ciò che diffonde su ciò che è passato e lontano un incantesimo cosí meraviglioso e che, per una sorta di autosuggestione, ce lo presenta in una luce che lo rende piú bello. Quando infatti richiamiamo alla memoria giorni trascorsi da molto tempo, passati in un luogo lontano, la nostra fantasia ci riporta soltanto gli oggetti, non il soggetto della volontà che, allora come ora, portava con sé il peso delle sue insanabili sofferenze: queste sono invece dimenticate, poiché nel frattempo hanno già lasciato il posto a molte altre sofferenze. Ebbene, l'intuizione oggettiva agisce nel ricordo allo stesso modo in cui agirebbe nel presente, se fossimo capaci di abbandonarci ad essa liberandoci dalla volontà. Da ciò deriva che, soprattutto quando un'urgenza ci preoccupa piú del consueto, il ricordo improvviso di scene passate e lontane ci scorre dinanzi agli occhi come una sorta di paradiso perduto. La fantasia ci restituisce solo l'aspetto oggettivo, e noi ci immaginiamo che esso allora ci stesse di fronte con la stessa purezza, senza relazioni con la volontà, come ce lo raffiguriamo adesso nella fantasia; e invece la relazione degli oggetti con il nostro volere ci tormentava allora cosí come ci tormenta adesso. Possiamo, per mezzo tanto degli oggetti presenti quanto di quelli lontani, sottrarci a tutte le sofferenze, purché ci eleviamo alla loro considerazione puramente oggettiva, riuscendo in tal modo a produrre l'illusione che a essere presenti siano solo quegli oggetti e non noi stessi: allora, sbarazzatici dal nostro maledetto io, diventeremo, in quanto puri soggetti del conoscere, una cosa sola con quegli oggetti, sí che, in quell'istante, la nostra pena, com'è estranea a loro, diventerà estranea anche a noi stessi. Il mondo come rappresentazione è allora il solo che resta, e il mondo come volontà è scomparso.

Con queste considerazioni spero di essere riuscito a chiarire di che genere sia e quanta parte abbia, nel piacere estetico, la sua condizione soggettiva, ossia la liberazione del conoscere dall'asservimento alla volontà, l'oblio di sé come individuo e l'elevazione della coscienza a puro soggetto del conoscere, libero dalla volontà

[44] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 273, omette l'inciso.]

e dal tempo, sottratto a tutte le relazioni. Come correlato necessario di questo aspetto soggettivo della contemplazione estetica | 235 si presenta sempre allo stesso tempo anche il suo lato oggettivo, la comprensione intuitiva dell'idea platonica. Prima di considerarla in modo piú attento, e prima di considerare, in relazione ad essa, la produzione artistica, è opportuno però che ci soffermiamo ancora un poco sull'aspetto soggettivo del piacere estetico, per completarne la trattazione con l'esame del s u b l i m e, che dipende da esso e che proviene da una sua modificazione. Dopo che ne avremo considerato anche l'aspetto oggettivo, la nostra ricerca sul piacere estetico sarà stata condotta a termine.

A quanto abbiamo detto sino a qui, però, vanno aggiunte ancora alcune considerazioni. La luce è la piú gradevole delle cose, tanto che è diventata il simbolo di tutto ciò che è buono e salutare. In tutte le religioni essa indica la salvezza eterna, mentre la tenebra allude alla dannazione. Ormazd abita nella luce piú pura, Ahriman nella notte eterna[45]. Nel *Paradiso* di Dante si vede qualcosa di simile al Vauxhall di Londra[46], in quanto tutti gli spiriti beati vi appaiono come punti luminosi che si raccolgono in figure regolari[47]. L'assenza della luce ci rende immediatamente tristi, il suo ritorno ci rallegra: i colori suscitano immediatamente un vivo senso di diletto che, quando essi sono trasparenti, raggiunge il grado piú alto. Ciò dipende dal fatto che la luce è il correlato e la condizione della piú perfetta modalità della conoscenza intuitiva, la sola che non ha nulla a che fare con la volontà. La vista, infatti, contrariamente a ciò che accade con le affezioni degli altri sensi, non è affatto capace di produrre, in sé, immediatamente e in forza della propria azione sensibile, la piacevolezza o la spiacevolezza della s e n s a z i o n e, ossia non ha alcun legame immediato con la volontà; un legame di questo genere lo può avere invece solo l'intuizione che si produce nell'intelletto, che consiste nella relazione dell'oggetto con la volontà. Già nel caso dell'udito le cose vanno diversamente: ci sono suoni che possono arrecare dolore immediatamente e che possono, in modo altrettanto immediato, risultare

[45] [Nella religione persiana di Zarathustra, Ormazd e Ahriman sono, rispettivamente, i principî del bene e del male.]

[46] [Un parco di divertimenti sulla riva del Tamigi.]

[47] [Nell'Empireo i beati si presentano come un vero e proprio fiume di luce (*Paradiso*, XXX, vv. 55 sgg.). Già nel canto V, salendo al cielo di Mercurio, Dante e Beatrice s'erano imbattuti in una miriade di «splendori» (*ibid.*, V, vv. 100 sgg.). In ogni caso, i beati non sono visibili, ma vengono raffigurati nella forma della luminosità (spesso puntiforme o globulare).]

gradevoli al senso, senza rapporto con l'armonia o con la melodia. Il tatto, che è il senso che fa tutt'uno con il sentimento del corpo nella sua interezza, è assoggettato ancora di piú a questo influsso immediato sulla volontà; e però si danno sensazioni tattili che non arrecano né dolore né piacere. Gli odori, invece, sono | sempre o gradevoli o sgradevoli, e i sapori ancora di piú. Il gusto e l'olfatto sono dunque i sensi maggiormente inquinati dalla volontà: perciò sono sempre i meno nobili, e Kant li ha chiamati sensi soggettivi[48]. La gioia che procura la luce è dunque in effetti solo la gioia che deriva dalla possibilità oggettiva della piú pura e piú perfetta modalità della conoscenza intuitiva e, come tale, va ricavata dal fatto che il puro conoscere, liberato e sganciato da ogni forma del volere, procura gioia nel grado piú alto e giuoca già di per sé un ruolo assai rilevante nel godimento estetico. – Da questo carattere della luce si ricava anche la bellezza incredibilmente intensa che noi riconosciamo al riflesso degli oggetti nell'acqua. Quel modo lievissimo, rapidissimo, delicatissimo con cui i corpi agiscono gli uni sugli altri, che dobbiamo ringraziare per le nostre percezioni piú perfette e piú pure, l'effetto che provoca in noi l'azione dei raggi riflessi, ci si presenta qui davanti agli occhi in modo del tutto chiaro, visibile, evidente, nella sua causa e nel suo effetto, e per di piú in modo macroscopico; da qui deriva la nostra gioia estetica, la quale, in sostanza, si fonda completamente sul principio soggettivo del piacere estetico ed è la gioia del puro conoscere e delle sue vie[49].

§ 39.

A tutte queste considerazioni, che devono evidenziare la parte soggettiva del piacere estetico, vale a dire di quel piacere che è gioia del puro conoscere intuitivo come tale, contrapposto alla volontà, si connette, ponendosi con esse in una relazione immediata, la spiegazione che segue di quello stato d'animo che è stato chiamato il sentimento del s u b l i m e .

Si è già osservato sopra che la trasposizione nello stato della pura contemplazione si verifica con la massima facilità quando gli oggetti si conciliano con essa, ossia quando, grazie alla loro forma

[48] [Cfr. I. KANT, *Antropologia dal punto vista pragmatico*, § 20, dove viene detto, piú precisamente, che questi sensi sono «entrambi piú soggettivi che oggettivi»; trad. it. di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino 2010, p. 147.]

[49] Si veda il cap. 33 del secondo volume.

diversificata e allo stesso tempo determinata e chiara, diventano facilmente i rappresentanti delle loro idee, nelle quali appunto consiste la bellezza in | senso oggettivo. La natura bella possiede questa qualità piú di ogni altra cosa e assicura perciò persino alla persona piú insensibile per lo meno un piacere estetico fuggevole; anzi, è cosí sorprendente vedere come soprattutto il mondo vegetale inviti alla contemplazione estetica e sembri quasi imporla a forza, che si potrebbe dire che tale caratteristica sia collegata al fatto che questi esseri organici non sono oggetti immediati di conoscenza come i corpi animali, e per questo hanno bisogno di un individuo intelligente estraneo per passare dal mondo del volere cieco a quello della rappresentazione, ragion per cui sembra quasi che essi stessi si struggano per il desiderio di compiere questo passaggio, al fine di ottenere, almeno per via di mediazione, ciò che è loro negato immediatamente. Lascio comunque del tutto da parte questo pensiero audace che forse confina con la fantasticheria, dato che solo una contemplazione molto profonda e devota della natura lo può suscitare o giustificare[50]. Ora, fino a quando questo venirci incontro della natura, il significato e la chiarezza delle sue forme, dalle quali le idee che in esse sono individualizzate ci parlano con chiarezza, è ciò che, dalla conoscenza delle semplici relazioni asservite alla volontà, ci trasporta nella contemplazione estetica e, proprio cosí facendo, ci eleva a soggetti del conoscere liberi dalla volontà; fino a quel momento è solo il b e l l o che agisce su di noi, e a emozionarci è il sentimento del bello. Se ora, però, quegli stessi oggetti le cui forme espressive ci invitano alla pura contemplazione si mostrano ostili alla volontà umana in generale, cosí come essa si presenta nella sua oggettità, ossia nel corpo umano; se quegli oggetti le si | contrappongono, se la minacciano con una superiorità capace di vincere ogni resistenza o se, con la loro grandezza smisurata, lo riducono al nulla; e se, malgrado ciò, chi contempla non rivolge la sua attenzione a queste relazioni che si impongono in modo ostile alla sua volontà, ma, sebbene le percepisca e le riconosca, distoglie consapevolmente il proprio sguardo

[50] Mi rallegra e mi sorprende molto ora, quarant'anni dopo aver scritto in modo cosí timido ed esitante questo pensiero, scoprire che lo aveva già espresso sant'Agostino: «Arbusta formas suas varias, quibus mundi hujus visibilis structura formosa est, sentienda sensibus praebent; ut, pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur» (*De civitate Dei*, XI, 27). [«Le piante presentano ai sensi, affinché siano percepite, le loro molteplici forme, che abbelliscono la struttura di questo mondo sensibile; come se, non potendo conoscere, volessero quasi farsi conoscere» (AGOSTINO, *La città di Dio*, trad. it. di L. Alici, Rusconi, Milano 1984, p. 551).]

da esse e, nel mentre si strappa con violenza dalla propria volontà e dalle sue relazioni e si consegna unicamente alla conoscenza, contempla pacatamente, come puro soggetto del conoscere, proprio quegli oggetti che per la volontà sono cosí paurosi, afferrandone solo l'idea estranea a ogni relazione e perciò soffermandosi volentieri a considerarli, e sentendosi di conseguenza, proprio perciò, condotto al di sopra di se stesso, della propria persona, del proprio volere e di ogni volere, allora a colmarlo è il sentimento del *sublime*; egli si trova in uno stato piú elevato, e perciò si dice sublime anche l'oggetto che ha occasionato quello stato. Ciò che dunque distingue il sentimento del sublime da quello del bello è che nel bello il puro conoscere ha preso il sopravvento senza lotta, mentre la bellezza dell'oggetto, ossia la sua caratteristica di agevolare la conoscenza della sua idea, ha allontanato senza contrasto, e quindi senza che lo si potesse avvertire, anche la volontà e la conoscenza delle relazioni ad essa asservite dalla coscienza, e, in questo modo, l'ha lasciata come puro soggetto del conoscere, cosí che della volontà non rimane nemmeno il ricordo; nel sublime invece quello stato del puro conoscere viene conseguito anzitutto solo attraverso un distacco cosciente e violento da quelle relazioni del medesimo oggetto con la volontà che sono conosciute come sfavorevoli, attraverso un libero, cosciente elevarsi al di sopra della volontà e della conoscenza che ad essa si riferisce. Questa elevazione deve non solo essere conseguita in modo consapevole, ma deve anche essere mantenuta nella consapevolezza, ed è perciò accompagnata da un continuo ricordo della volontà; non però dal ricordo di un volere particolare, individuale, come il timore o il desiderio, bensí del volere umano in quanto tale, cosí come è espresso in generale nella sua oggettità, nel corpo umano. Posto che un singolo atto reale della volontà metta piede nella coscienza in forza di un effettivo tormento personale e di un pericolo proveniente dall'oggetto, ecco che la volontà individuale, effettivamente scossa, prende subito il sopravvento, la quiete della contemplazione diventa impossibile, l'impressione del sublime va perduta e fa posto all'angoscia, nella quale lo sforzo compiuto dall'individuo per salvarsi trasferisce tutti gli altri | 239 pensieri. – Qualche esempio potrà essere molto utile a rendere chiara e indubitabile questa teoria del sublime estetico e, allo stesso tempo, a mostrare la varietà di gradi che caratterizza il sentimento del sublime. Dato infatti che quest'ultimo, quanto al suo carattere fondamentale, si identifica con il sentimento del bello, con il conoscere puro, libero dalla volontà, e con la conoscenza che necessariamente proviene da esso, delle idee, le quali stanno al di fuori da ogni relazione determinata dal principio di ragione; e dato che il sentimento del bello si distingue da quello del sublime solo per un'aggiunta, vale a dire per l'elevazione al di sopra del rapporto riconosciuto come ostile tra l'oggetto contemplato e la volontà in generale; ne segue che, a seconda che questa aggiunta sia forte, chiara, incalzante, vicina, oppure debole, distante, appena accennata, ci saranno gradi diversi del sublime, anzi diversi passaggi dal bello al sublime. Credo che sia piú utile alla trattazione che per prima cosa illustriamo con alcuni esempi quei passaggi, e in genere i gradi piú deboli dell'impressione del sublime, anche se quanti non hanno una spiccata sensibilità estetica né una fantasia vivace riusciranno a comprendere solo gli esempi successivi, quelli relativi ai gradi piú elevati e piú chiari, e perciò faranno bene ad attenersi a questi ultimi e a tralasciare i primi.

Come l'uomo è allo stesso tempo un impetuoso e oscuro impulso del volere (il cui punto focale è indicato dal polo dei genitali) e un soggetto eterno, libero, sereno del puro conoscere (indicato dal polo del cervello), cosí, per una contrapposizione analoga, il sole è allo stesso tempo la fonte della *luce*, la condizione della piú perfetta modalità della conoscenza, e perciò anche della piú piacevole delle cose[51], e la fonte del calore, che è la condizione prima della vita come tale, ossia di tutti i fenomeni della volontà nei suoi gradi piú alti. Il calore è per la volontà ciò che la luce è per la conoscenza. La luce è perciò il piú grosso diamante della corona della bellezza ed esercita l'influsso piú energico sulla conoscenza di ciascun oggetto bello: la sua presenza è, in generale, condizione indispensabile; la sua disposizione favorevole accresce la bellezza della cosa piú bella. Piú che altrove, però, è nell'architettura che la luce dimostra questa capacità di accrescere con il proprio favore la bellezza, e grazie ad essa anche ciò che è | 240 del tutto insignificante può diventare qualcosa di bello. – Vediamo ora, nel rigido inverno, quando tutta quanta la natura è gelata, i raggi del sole basso all'orizzonte riflessi da massi rocciosi che essi illuminano senza poterli riscaldare, e dunque sono favorevoli solo alla modalità pura della conoscenza, non alla volontà: la considerazione del bell'effetto di luce su questi massi ci trasporta allora, come ogni bellezza, nello stato del puro conoscere, il quale però qui, grazie al vago ricordo, che quei raggi conservano, della mancanza del calore, e quindi del principio vivificatore, richiede già una certa elevazione al di sopra dell'interesse della volontà, contiene già una piccola esortazione

[51] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 279, omette l'inciso.]

a permanere nel puro conoscere escludendo ogni volere, e proprio per questo costituisce un passaggio dal bello al sublime. Sul bello passa il lievissimo soffio del sublime, che qui si manifesta solo nel suo grado piú basso[52]. Un altro esempio, quasi altrettanto debole, è il seguente.

Trasferiamoci in una contrada molto solitaria, con un orizzonte illimitato, sotto un cielo del tutto privo di nubi, alberi e piante, in un'atmosfera perfettamente immobile; nessun animale, nessun uomo, niente acqua che scorre, il piú profondo silenzio: è una sorta di richiamo alla serietà, alla contemplazione, a una completa liberazione dal volere e dalla sua miseria, ma è proprio questo a dare a un paesaggio di questo genere, nel quale regnano solo la solitudine e la quiete, una nota di sublime. Infatti, poiché esso non offre alla volontà, che ha sempre bisogno di aspirare e di conseguire, alcun oggetto, né favorevole né sfavorevole, ciò che resta è solo lo stato della pura contemplazione, e chi non è capace di elevarsi ad esso è condannato, nel modo piú umiliante e vergognoso, al vuoto della volontà priva di occupazione, al tormento della noia. Quel paesaggio dà perciò la misura del nostro valore intellettuale personale, del quale è buon criterio il grado della nostra attitudine a sopportare o ad amare la solitudine. Il paesaggio che abbiamo descritto ci fornisce dunque un esempio del sublime nel suo grado piú basso, in quanto in esso, nello stato del puro conoscere, nella sua quiete e nella sua autosufficienza, si mescola per contrasto un ricordo della dipendenza e della miseria di una volontà che ha per sua natura sempre bisogno di spingersi avanti. – Questa è la specie | del sublime che viene esaltata dalla vista delle sconfinate praterie che si trovano nel cuore del Nordamerica.

241

Proviamo però ora a immaginare una contrada di questo genere priva anche della vegetazione e nella quale non si vedano altro che rocce spoglie: ecco che la volontà, a causa della totale assenza degli organismi necessari alla nostra sussistenza, comincia già a sentirsi angosciata; il deserto assume un aspetto pauroso; la nostra disposizione d'animo si fa piú tragica; l'elevazione al puro conoscere si verifica con un distacco netto dall'interesse della volontà e, per il tempo in cui ci manteniamo nello stato del puro conoscere, si presenta in modo manifesto il sentimento del sublime.

A un grado ancora piú elevato, tutto questo può essere occasionato dallo scenario seguente. La natura in tempestosa agitazione; una luce incerta che traspare da nere nubi temporalesche; rocce maestose, spoglie, a picco, che ci circondano e ci precludono la vista; acque

[52] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 279, omette l'intera proposizione.]

che scrosciano spumeggiando; il deserto è ovunque; il vento geme sibilando infilandosi nelle gole. Il nostro essere dipendenti, la nostra lotta con una natura che ci è nemica, la nostra volontà che va in pezzi ci stanno qui intuitivamente dinanzi agli occhi; sino a quando però il nostro personale tormento non prende il sopravvento, e finché riusciamo a mantenerci nella contemplazione estetica, a guardare con tranquillità attraverso quella lotta della natura, attraverso quell'immagine della volontà fatta a pezzi, il puro soggetto del conoscere, imperturbato, non coinvolto (*unconcerned*), proprio in quegli stessi oggetti che per la volontà sono minacciosi e spaventosi, scorge le idee. È proprio in questo contrasto che si trova il sentimento del sublime.

Ma l'impressione è ancora piú potente quando l'infuriare delle forze della natura ce l'abbiamo davanti agli occhi in grandi proporzioni, quando in quel paesaggio il precipitare di una cascata ci priva, con il suo frastuono, della possibilità di udire la nostra stessa voce; oppure quando ci troviamo dinanzi al vasto mare sconvolto dalla tempesta: onde alte come case si alzano e si abbassano, si frangono violentemente contro la scogliera, schizzano in alto nell'aria la loro schiuma, la tempesta urla, il mare mugghia, lampi guizzano dalle nuvole nere e il rombo dei tuoni supera il frastuono della tempesta e del mare. Di fronte a uno spettacolo di questo genere lo spettatore imperturbato acquisisce nel modo piú chiaro la consapevolezza della duplicità della propria coscienza: sente se stesso | contemporaneamente come individuo, come fragile manifestazione fenomenica della volontà, che può essere mandata in frantumi dal piú piccolo colpo di quelle forze, inerme di contro alla potenza della natura, dipendente, in balia del caso, un nulla evanescente di fronte a potenze inaudite; e d'altra parte egli, allo stesso tempo, sente se stesso come esterno e sereno soggetto del conoscere, che, come condizione di tutti gli oggetti, è il sostegno proprio di questo mondo nella sua interezza: sente che la paurosa lotta della natura non è che una sua rappresentazione, e che egli, quanto a sé, è impegnato nella quieta visione delle idee, libero ed estraneo a ogni volere e a tutte le necessità. È questa l'impressione piena del sublime, prodotta qui dalla vista di una potenza che minaccia di annientare l'individuo e che è senza confronto superiore a lui.

242

Questa impressione si può produrre anche in tutt'altro modo in presenza di una semplice grandezza nello spazio e nel tempo, la cui smisuratezza rimpicciolisce l'individuo sino a farlo sentire un nulla. Possiamo chiamare il primo sublime dinamico, il secondo sublime matematico, conservando la terminologia e la giusta clas-

sificazione di Kant[53], anche se ci discostiamo del tutto da lui nella spiegazione dell'essenza profonda di quella impressione e riteniamo che non le si addicano in alcun modo né riflessioni morali[54], né ipostasi ricavate dalla filosofia scolastica.

Quando ci perdiamo nella considerazione dell'infinita grandezza del mondo nello spazio e nel tempo, riflettendo sui secoli trascorsi e su quelli che devono venire; o anche, quando il cielo notturno ci mette veramente dinanzi agli occhi innumerevoli mondi, e la nostra coscienza è penetrata dall'immensità dell'universo[55]; ci sentiamo ridotti a un nulla; in quanto individui, corpi animati, fuggevoli manifestazioni fenomeniche della volontà, ci sentiamo svanire nel nulla, come una goccia che svanisce nell'oceano. Ma allo stesso tempo, contro questo spettro della nostra nientità, contro questa impossibilità menzognera, si leva la coscienza immediata del fatto che tutti quei mondi esistono solo nella nostra rappresentazione, solo come modificazioni dell'eterno soggetto del puro conoscere, che è ciò che sentiamo di essere non appena dimentichiamo l'individualità, e che è il sostegno necessario e la condizione di tutti i mondi e di tutti i tempi. La grandezza del mondo, che prima ci turbava, riposa ora dentro di noi: la nostra dipendenza da essa è soppressa dalla | sua dipendenza da noi. – Tutto questo, però, non giunge subito alla riflessione, ma si mostra solo come una vaga coscienza di essere, almeno in un certo senso (un senso che solo la filosofia riesce a chiarire), una cosa sola con il mondo, e perciò di non essere schiacciati, bensí sollevati dalla sua immensità. È questa la coscienza profonda di ciò che le *Upaniṣad* dei *Veda* ripetono in cosí tanti modi diversi, specialmente nella già citata sentenza: «Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter

243

[53] [Cfr. *Critica del giudizio*, Parte I, sez. I, libro II, §§ 23-54: *Analitica del sublime*, pp. 219-309. Kant, dopo aver definito il sublime matematico come «ciò che è assolutamente grande» (p. 222), come ciò che è «grande per eccellenza» e «sotto ogni riguardo» (p. 224), ne ricava che, perciò, esso non può essere trovato nelle cose della natura, «ma solo nelle nostre idee» (p. 224). Il secondo genere di sublime, quello dinamico, appartiene invece alla natura, la quale, «considerata nel giudizio estetico come una potenza che non esercita alcun impero su di noi, è dinamicamente sublime», e per questo ce la rappresentiamo come «paurosa» (p. 234).]

[54] [Kant scrive infatti che «il nostro giudizio estetico non attribuisce il sublime alla natura in quanto questa è paurosa, ma perché desta quella forza che è in noi (e che non è natura), a considerare come insignificanti le cose di cui ci preoccupiamo (i beni, la salute e la vita), e perciò a non vedere nella potenza della natura (alla quale rispetto a tali cose siamo pur sempre sottoposti) un impero cui doversi ripiegare, quando si ha in gioco l'affermare o il rinnegare i nostri piú alti principî. La natura viene qui dunque detta sublime soltanto perché eleva l'immaginazione a raffigurarsi quei casi nei quali l'animo può rendersi percepibile la speciale sublimità della propria destinazione, anche al di sopra della natura» (*ibid.*, § 28, p. 236).]

[55] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 282, omette l'ultima parte della frase.]

me aliud ens non est» (*Oupnek'hat*, vol. I, p. 122). Essa è elevazione al di sopra del proprio essere individuale, sentimento del sublime.

Questa impressione del sublime matematico la conseguiamo in modo del tutto immediato già alla vista di uno spazio, che certo è piccolo rispetto al cosmo, ma che, diventando immediatamente percepibile nella sua interezza, agisce su di noi con tutte e tre le sue dimensioni e con tutta quanta la sua grandezza, sufficiente a rendere infinitamente piccole, in proporzione, le dimensioni del nostro corpo. Un effetto di questo genere non lo potrà mai produrre uno spazio che si presenti vuoto alla nostra percezione; mai, perciò, uno spazio aperto, ma solo uno spazio che, essendo delimitato, sia immediatamente percepibile secondo tutte le sue dimensioni, per esempio una volta molto alta e molto ampia, come quella della basilica di San Pietro a Roma, o come quella di San Paolo a Londra. Il sentimento del sublime scaturisce qui dall'avvedersi della inconsistente nullità del nostro proprio corpo dinanzi a una grandezza la quale, d'altra parte, si trova solo nella nostra rappresentazione e della quale noi, in quanto soggetti conoscenti, siamo il sostegno; vale a dire che esso scaturisce, qui come dappertutto, dal contrasto fra l'insignificanza e l'indipendenza del nostro io individuale, come manifestazione fenomenica della volontà, e la coscienza che abbiamo di noi stessi come puri soggetti del conoscere. Anche la volta del cielo stellato, ove la si consideri prescindendo dalla riflessione, agisce non diversamente da quella volta di pietra, e non con la sua grandezza effettiva, ma solo con la sua grandezza apparente. – Parecchi oggetti della nostra intuizione suscitano l'impressione del sublime in quanto, in virtú della loro estensione nello spazio o della loro antichità, ossia in virtú della loro durata temporale, noi ci sentiamo di fronte ad essi come ridotti al nulla, e tuttavia ci inebriamo nel piacere della loro vista: di questo genere sono | i monti molto alti, le piramidi d'Egitto, le rovine colossali dell'antichità piú remota.

244

La nostra spiegazione del sublime si può estendere addirittura anche all'ambito dell'etica, cioè a quello che si è soliti indicare come il carattere sublime. Anch'esso, infatti, si produce quando la volontà non viene eccitata da quegli oggetti che pure parrebbero atti a eccitarla, in quanto il conoscere mantiene anche qui il sopravvento. Un carattere di questo genere considererà dunque gli uomini da un punto di vista puramente oggettivo, e non già secondo i rapporti che essi potrebbero avere con la sua volontà; potrà notarne, per esempio, i difetti, persino il loro odio e la loro ingiustizia nei suoi confronti, senza per questo sentirsi spinto a sua volta all'odio; potrà vederne la fortuna, senza per questo provare

indivia; potrà riconoscerne le qualità, senza per questo desiderare di avere con loro un rapporto piú intimo; potrà apprezzare la bellezza delle donne senza desiderarle. La propria felicità o infelicità personale non lo toccherà piú di tanto, ed egli somiglierà piuttosto all'Orazio shakespeariano, cosí come lo descrive Amleto:

> for thou hast been
> as one, in suffering all, that suffers nothing;
> a man, that fortune's buffets and rewards
> hast ta'en with equal thanks, ecc. (atto III, scena II)[56].

Poiché nel corso della sua vita e nelle sue sventure egli scorgerà meno il suo proprio destino individuale di quello dell'umanità in generale, e di conseguenza si comporterà piú come uno che conosce che come uno che patisce.

§ 40.

Poiché gli opposti si illuminano a vicenda, questo può essere il momento giusto per osservare che il vero e proprio opposto del sublime è qualcosa che a prima vista non è riconoscibile come tale: il s e d u c e n t e[57]. Con questa parola io indico ciò | 245 che eccita la volontà con la promessa di esaudirla, di appagarla immediatamente. – Il sentimento del sublime deriva dal fatto che una cosa assolutamente ostile alla volontà diventa oggetto di pura contemplazione, la quale poi può essere mantenuta solo con un distacco completo dalla volontà e una elevazione al di sopra del suo interesse, il che costituisce appunto l'aspetto sublime di questo stato d'animo. Il seducente, al contrario, distoglie lo spettatore dalla pura contemplazione che è richiesta per ogni concezione del bello, in quanto ne eccita necessariamente la volontà per mezzo di oggetti che la allettano immediatamente, cosí che l'osservatore non rimane piú puro soggetto del conoscere, ma diventa invece il soggetto, bisognoso e dipendente, del volere. Chiamare – come si fa comunemente – seducente una bellezza serena di qualunque genere significa averne un concetto troppo esteso, privo di una precisa definizione, e che perciò va messo da parte, anzi, rifiutato senz'altro. – Ma nel senso

[56] «Perché tu sei stato | come chi, di tutto soffrendo, non soffre nulla, | un uomo che i colpi e i favori della Fortuna | li ha presi con eguale gratitudine», e cosí via. [Riproduco qui la trad. it. di A. Lombardo: W. SHAKESPEARE, *Amleto*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 139.]

[57] [*Das Reizende*. *Reizen* vale per eccitare, provocare, stimolare, allettare, sedurre, tentare, affascinare.]

che abbiamo indicato e spiegato, io trovo nel dominio dell'arte solo due tipi di seducente, entrambi indegni di essa. Il primo, davvero di basso livello, nelle nature morte dei fiamminghi, quando ci si inganna al punto di scambiare le cose dipinte per cose commestibili, tanto che esse, grazie al modo ingannevole in cui vengono rappresentate, stimolano l'appetito, il che costituisce appunto una eccitazione della volontà che mette fine alla contemplazione estetica dell'oggetto. La frutta dipinta è ancora accettabile, purché essa si presenti come sviluppo successivo del fiore e con la forma e il colore di un bel prodotto della natura, senza che si debba pensare necessariamente alla sua commestibilità; purtroppo però noi troviamo spesso, dipinti con una naturalezza che inganna, cibi imbanditi e serviti in tavola, ostriche, aringhe, gamberi, pane imburrato, birra, vino, e cosí via, il che è assolutamente riprovevole. – Nella pittura storica e nella scultura, il seducente consiste in figure nude, che, per la loro postura, per la loro seminudità e, in generale, per l'insieme della composizione dell'opera, mirano a eccitare la libido dell'osservatore, con il che la pura considerazione estetica viene subito soppressa e si agisce in contrapposizione allo scopo dell'arte. Questo difetto corrisponde in tutto e per tutto a quello che abbiamo appena rimproverato ai fiamminghi. Gli antichi ne sono quasi sempre immuni, pur con tutta la bellezza e la completa nudità delle loro figure, poiché l'artista le ha create con uno spirito puramente | 246 oggettivo, pieno di bellezza ideale, non con lo spirito della bassa concupiscenza soggettiva. – Il seducente, quindi, nell'arte va sempre evitato.

C'è anche un seducente negativo, che è ancora piú riprovevole del seducente positivo di cui abbiamo parlato: il disgustoso. Proprio come il seducente autentico, esso risveglia la volontà dell'osservatore e distrugge con ciò la pura considerazione estetica. Ma a venire eccitato da esso è un violento non-volere, una resistenza: esso eccita la volontà mettendole dinanzi oggetti che le ripugnano. Perciò si è sempre riconosciuto che esso nell'arte – nella quale peraltro anche ciò che è odioso, purché non sia disgustoso, può, nel luogo opportuno, essere tollerato – è del tutto inammissibile, come vedremo nel prosieguo.

§ 41.

Il corso della nostra trattazione ha reso necessario l'inserimento dell'esame del sublime in un punto nel quale quello del bello

era stato condotto a termine solo a metà, ossia solo per ciò che concerne uno dei suoi aspetti, quello soggettivo. Questo perché a distinguere il sublime dal bello era appunto solo una particolare modificazione di questo aspetto soggettivo. In effetti, che lo stato del puro conoscere privo di volontà sia presupposto e favorito da ogni contemplazione estetica e, quando l'oggetto lo abbia invitato e attirato, sia comparso come da sé, senza resistenze, grazie al semplice dileguarsi della volontà dalla coscienza, oppure che quella stessa condizione venga raggiunta grazie a una libera elevazione consapevole al di sopra della volontà, con la quale l'oggetto contemplato aveva una relazione sfavorevole e ostile, l'attenersi alla quale avrebbe soppresso ogni contemplazione[58], questo è ciò che distingue il bello dal sublime. Nell'oggetto essi non sono essenzialmente distinti: in ogni caso, infatti, l'oggetto della considerazione estetica non è la singola cosa, bensí l'idea che in essa preme per rendersi visibile, ossia l'oggettità adeguata della volontà in un determinato grado; il suo correlato necessario, come lei sottratto al principio di ragione, è il puro soggetto del conoscere, cosí come il correlato della singola cosa è l'individuo conoscente, l'una e l'altro collocati all'interno del dominio del principio di ragione.

247 | Quando chiamiamo b e l l a una cosa, stiamo dicendo che essa è oggetto della nostra considerazione estetica, il che implica in sé due cose: da una parte che la vista di essa ci rende o b i e t t i v i, ossia che quando la consideriamo in quel modo siamo consapevoli di noi stessi non piú come individui ma come puro soggetto del conoscere privo di volontà; e dall'altra che noi nell'oggetto non conosciamo la singola cosa ma un'idea, il che può accadere solo sino a quando la nostra considerazione dell'oggetto non dipende dal principio di ragione, sino a quando, invece di inseguire il suo rapporto (che è sempre collegato al rapporto con la nostra volontà) con qualcosa che stia al di fuori di esso, si acquieta nell'oggetto stesso. Infatti l'idea e il puro soggetto del conoscere si presentano sempre insieme alla conoscenza come correlati necessari, alla comparsa dei quali anche tutte le differenze temporali svaniscono immediatamente, dato che l'uno e l'altro sono completamente estranei a tutte le figure del principio di ragione e si trovano perciò al di fuori delle relazioni poste da esso, paragonabili all'arcobaleno e al sole, i quali non hanno alcuna parte nel moto e nella successione continui delle gocce cadenti. Perciò, quando io, per esempio,

[58] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 288, omette l'ultima parte della frase.]

considero esteticamente, ossia con occhio artistico, un albero, e quindi non conosco propriamente quest'albero qui, quanto piuttosto la sua idea, è del tutto irrilevante sapere se si tratta proprio di quest'albero o di un suo florido antenato di mille anni fa, come anche se chi lo osserva sia questo individuo determinato oppure un altro, vissuto in qualsiasi altro momento e in qualsiasi altro luogo: insieme al principio di ragione vengono soppressi anche la singola cosa e l'individuo conoscente, e non restano che l'idea e il puro soggetto del conoscere, i quali, insieme, costituiscono l'oggettità adeguata della volontà in questo grado. E l'idea non è sottratta solo al tempo, ma anche allo spazio, poiché essa non è propriamente la figura che mi sta davanti agli occhi nello spazio, ma la sua espressione, il suo significato puro, la sua essenza profonda, che mi si manifesta e che mi parla e che può essere la stessa pur in presenza di notevoli differenze nelle relazioni spaziali della figura.

Ora, dato che da una parte ogni cosa data può essere considerata in modo puramente oggettivo e al di fuori di tutte le relazioni; e dato che, dall'altra, in ogni cosa, qualsiasi sia il grado della sua | oggettità, si manifesta la volontà, sí che ogni cosa è perciò 248 espressione di un'idea; ne segue anche che ogni cosa è b e l l a. – Che anche la cosa piú insignificante ammetta una considerazione puramente oggettiva e non volontaristica, e possa perciò apparire bella, lo provano da questo punto di vista le già sopra menzionate (§ 38) nature morte dei fiamminghi. Ma una cosa è piú bella di un'altra se facilita una conoscenza puramente oggettiva, se le va incontro, se addirittura sembra quasi costringerla a presentarsi: in questo caso noi diciamo che è molto bella. In parte questo è il caso di una cosa singola che, grazie al rapporto molto chiaro, nettamente determinato, assolutamente significativo delle sue parti, esprime con purezza l'idea della sua specie; e che, grazie alla completezza di tutte le possibili espressioni della sua specie, che si raccolgono in essa, ne manifesta l'idea in modo perfetto, cosí da facilitare notevolmente all'osservatore il passaggio dalla singola cosa all'idea e, con ciò, anche il passaggio allo stato della pura contemplazione. In parte, il pregio della bellezza particolare di un oggetto deriva dal fatto che l'idea stessa, che ci parla attraverso di esso, è un grado elevato dell'oggettità della volontà, ed è perciò estremamente significativa ed eloquente. Perciò l'uomo è bello piú di ogni altra cosa, e la manifestazione della sua essenza è il piú alto scopo dell'arte. La figura umana e l'espressione umana sono l'oggetto piú significativo dell'arte figurativa, cosí come le

azioni umane sono l'oggetto piú significativo della poesia. – Ogni cosa ha, comunque, una sua bellezza peculiare; non solo ogni essere organico che si presenta nell'unità di un individuo, ma anche ogni essere inorganico, privo di forma, e persino ogni manufatto. Poiché tutte quante queste cose manifestano le idee, per mezzo delle quali la volontà si oggettiva nei gradi piú bassi, esse costituiscono quasi le note di basso piú profonde, piú sorde della natura. La gravità, la solidità, la fluidità, la luce, e cosí via, sono le idee che si esprimono nelle rocce, negli edifici, nelle acque. L'arte bella dei giardini e l'architettura non possono fare altro se non aiutarle a sviluppare quelle loro qualità in modo chiaro, vario e compiuto, dando loro l'occasione di esprimersi in modo netto, cosí da incoraggiare e facilitare la contemplazione estetica. A questo però poco o nulla si prestano edifici e contrade brutti, trascurati dalla natura o guastati dall'arte[59]; e tuttavia neanche da questi ultimi possono scomparire del tutto quelle idee fondamentali | generali della natura. All'osservatore che è alla loro ricerca esse parlano anche qui, e gli stessi edifici brutti e altre simili cose si prestano pur sempre a una considerazione estetica: le idee delle qualità piú generali della loro materia sono qui ancora riconoscibili, solo che la forma che ad esse è stata data artificialmente non è un mezzo che facilita la considerazione estetica, ma piuttosto un impedimento che la rende difficile. Anche i manufatti servono di conseguenza come espressione delle idee, solo che non è l'idea del manufatto a parlare in essi, bensí l'idea del materiale al quale si è data artificialmente questa forma. Nel linguaggio degli Scolastici questo si può esprimere molto agevolmente in due parole, dicendo che nel manufatto si esprime l'idea della sua *forma substantialis*, non quella della sua *forma accidentalis*, la quale ultima non mette capo ad alcuna idea, ma solo a un concetto umano, dal quale essa è derivata[60]. Si capisce che qui con il termine manufatto non si vuole indicare un'opera appartenente all'arte figurativa. D'altra parte, gli Scolastici intendono di fatto per *forma substantialis* quello stesso che io chiamo grado di oggettivazione della volontà in una cosa. Torneremo presto, quando prenderemo in considerazione la bella architettura, sull'espressione dell'idea del materiale. – Ora, dato il nostro punto di vista, non possiamo essere d'accordo con Platone

[59] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 288, omette l'ultima parte della frase.]

[60] [Ossia, rispettivamente, l'essenza necessaria, la sostanza delle cose, e la forma che a questa cosa specifica capita accidentalmente di possedere.]

quando afferma (*Repubblica*, X, pp. 284-85; *Parmenide*, p. 79, ed. Bip.) che tavolo e sedia esprimono le idee di tavolo e di sedia[61]; noi invece diciamo che essi esprimono le idee che già si sono rivelate nella loro semplice materia come tale. Secondo Aristotele (*Metafisica*, XII, cap. III) Platone avrebbe però ammesso solo le idee degli enti naturali: «ὁ Πλάτων ἔφη, ὅτι εἴδη ἔστιν ὁπόσα φύσει» (*Plato dixit, quod ideae eorum sunt, quae natura sunt*)[62], e nel capitolo V dice che, secondo i Platonici, non si dà alcuna idea di casa e di anello[63]. A ogni modo già gli scolari piú vicini a Platone, stando a ciò che ci riferisce Alcinoo (*Introductio in Platonicam philosophiam*, cap. IX), negarono che si dessero idee di manufatti artificiali. Dice infatti Alcinoo: «Ὁρίζονται δὲ τὴν ἰδέαν, παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον. Οὔτε γὰρ τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ἀρέσκει, τῶν τεχνικῶν εἶναι ἰδέας, οἷον ἀσπίδος ἤ λύρας, οὔτε τῶν κàτα μέρος, οἷον Σωκράτους καὶ Πλάτωνος, ἀλλ᾽οὔτε τῶν εὐτελῶν τινός, οἷον ῥύπου καὶ κάρφους, | οὔτε τῶν πρός τι, οἷον μείζονος καὶ ὑπερέχοντος· εἶναι γὰρ τὰς ἰδέας νοήσεις θεοῦ αἰωνίους τε καὶ αὐτοτελεῖς» (*Definiunt autem ideam exemplar aeternum eorum, quae secundum naturam existunt. Nam plurimis ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit, arte factorum ideas esse, ut clypei atque lyrae; neque rursus eorum, quae praeter naturam, ut febris et cholerae; neque particularium, ceu Socratis et Platonis, neque etiam rerum villium, veluti sordium et festucae; neque relationum, ut majoris et excedentis: esse namque ideas intellectiones dei aeternas, ac seipsis perfectas*)[64]. – Dato che se ne presenta l'occasione, possiamo toccare qui un altro punto in cui la nostra dottrina delle idee si allontana molto da quella

[61] [Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 596a sgg.; *Parmenide*, 130a sgg. Schopenhauer si riferisce all'edizione Bipontina dei dialoghi platonici (1781-87, 12 voll.), che era presente nella sua biblioteca personale (cfr. HN, V, n. 414, pp. 126-27).]

[62] [Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, XII (L), 3, 1070a: «Platone, perciò, non a torto affermava che ci sono tante forme quante sono le sostanze naturali» (trad. it. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1993, vol. II, p. 549).]

[63] [Si tratta del capitolo V del XIII libro (M), non del XII (L), come il testo induce a credere. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, XIII (M), 1080a4-6: «E ci sono anche molte altre cose che si producono – per esempio una casa o un anello – delle quali i Platonici non ammettono che esistano idee» (trad. it. cit., p. 613).]

[64] [«Definiscono l'idea come l'eterno esemplare delle cose che esistono secondo natura. Infatti, molti tra i seguaci di Platone non ammettono che vi siano idee delle cose fabbricate dalle arti, come per esempio di uno scudo e di una lira; e nemmeno delle cose che sono contro natura, come la febbre e il colera; e nemmeno delle cose particolari, come Socrate e Platone; e neanche delle cose spregevoli, come la sporcizia e la paglia; né delle relazioni, come l'essere maggiore o l'essere eccedente; le idee, infatti, sono i pensieri eterni e in sé perfetti di Dio». Il passo è tratto dall'*Introduzione alla filosofia platonica* di Alcinoo, che fu tradotta anche da Marsilio Ficino.]

di Platone. Egli insegna (*Repubblica*, X, p. 288)[65] che l'oggetto che l'arte bella si propone di rappresentare, il modello della pittura e della poesia, non è l'idea, bensí la cosa particolare. Tutta l'analisi che abbiamo sviluppato sino a questo punto sostiene proprio il contrario, e l'opinione di Platone non ci svierà qui piú di tanto, in quanto è la fonte di uno degli errori piú gravi e riconosciuti di quest'uomo insigne, ossia del suo disprezzo e della sua ripugnanza nei confronti dell'arte, in modo particolare nei confronti della poesia: il suo giudizio errato intorno a quest'ultima si riconnette immediatamente al luogo citato.

§ 42.

Torniamo alla nostra analisi dell'impressione estetica. La conoscenza del bello presuppone sempre, in effetti, un soggetto puro del conoscere e un'idea come oggetto della conoscenza che siano contemporanei e inseparabili. Tuttavia, però, la fonte del godimento estetico risiederà nondimeno ora piú nella percezione dell'idea conosciuta, ora piú nella beatitudine e nella serenità spirituale del puro conoscere che si è reso libero da ogni volere e, perciò, da ogni individualità e dalle pene che essa produce; e, in effetti, questa prevalenza dell'uno o dell'altro aspetto del piacere estetico dipenderà dal grado piú o meno elevato di oggettità della volontà contenuto nell'idea che viene colta intuitivamente. Cosí, nella considerazione estetica della bellezza della natura, nel | [251] dominio dell'inorganico e in quello vegetale (nella realtà o attraverso la mediazione dell'arte) e nell'opera della bella architettura, sarà prevalente il godimento del puro conoscere privo di volontà, poiché le idee che qui vengono concepite sono solo i gradi inferiori dell'oggettività della volontà, ragion per cui non sono fenomeni particolarmente significativi e dotati di un contenuto molto ricco. Invece, quando a essere oggetto della considerazione o della rappresentazione estetica sono animali e uomini, il godimento consisterà maggiormente nella comprensione oggettiva di quelle

[65] [Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 597b-598d: utilizzando l'esempio del letto, Platone afferma che vi sono «tre letti»: uno, che è in natura, è prodotto dalla divinità, gli altri due, rispettivamente, dal falegname e dal pittore. Se la divinità ha prodotto la natura del letto, il falegname, invece, costruisce il suo letto imitando quella natura, mentre il pittore, «allontanandosi da essa», altro non è che un «imitatore della cosa di cui gli altri sono artefici» (trad. it. di R. Radice, in ID., *Tutti gli scritti* cit., p. 1308).]

idee che sono la piú chiara manifestazione della volontà, poiché esse ci presentano la piú grande varietà di figure, la ricchezza e il significato profondo dei fenomeni, e ci rivelano nel modo piú perfetto l'essenza della volontà, nella sua violenza, nella sua spaventosità, nel suo appagamento, o nel suo andare in pezzi (come accade nella rappresentazione tragica), e infine persino nel suo rovesciamento o auto-toglimento, che è soprattutto il tema della pittura cristiana; come, in genere, la pittura storica e il dramma hanno per oggetto l'idea della volontà che è illuminata da una piena conoscenza. – Vogliamo adesso prendere in considerazione le singole arti, con il che la teoria del bello che abbiamo esposto acquisterà compiutezza e chiarezza.

§ 43.

La materia come tale non può essere la raffigurazione di un'idea. Essa infatti, come abbiamo scoperto nel primo libro, è in tutto e per tutto causalità: il suo essere è solo divenire. Ma la causalità è una figura del principio di ragione, e la conoscenza dell'idea, viceversa, esclude essenzialmente il contenuto di quel principio. Abbiamo anche scoperto, nel secondo libro, che la materia è il sostrato comune a tutte le singole manifestazioni fenomeniche delle idee e, conseguentemente, l'anello di congiunzione tra l'idea e il fenomeno, tra l'idea e la singola cosa. Sia per una ragione che per l'altra, dunque, la materia non può, di per se stessa, raffigurare alcuna idea. Ciò, d'altra parte, è confermato *a posteriori* dal fatto che della materia come tale non è possibile alcuna rappresentazione intuitiva, ma unicamente un concetto astratto: nella rappresentazione intuitiva, infatti, si presentano solo le forme e le qualità il cui sostegno è la materia e nelle quali si manifestano le idee. Ciò corrisponde anche al fatto che la causalità (l'intera essenza della materia) non è | [252] per sé raffigurabile intuitivamente: ciò che può essere raffigurato è solo un nesso causale determinato. – D'altra parte, ogni f e n o m e n o di un'idea, dato che quest'ultima, come tale, ha fatto il suo ingresso nella forma del principio di ragione, o in quella del *principium individuationis*, deve prendere forma nella materia come qualità di essa. In questo senso, dunque, come abbiamo detto, la materia è l'anello di congiunzione tra l'idea e il *principium individuationis*, che è la forma della conoscenza dell'individuo, ossia il principio di ragione. – Platone perciò, del tutto

correttamente, ha posto accanto all'idea e alla sua manifestazione fenomenica, alle singole cose particolari, che altrimenti comprenderebbero sotto di sé tutte le cose del mondo, anche la materia come terzo elemento diverso dagli altri due (*Timeo*, p. 345)[66]. L'individuo, come manifestazione fenomenica dell'idea, è sempre materia. Cosí ogni qualità della materia è sempre manifestazione fenomenica di un'idea e, come tale, può essere oggetto di una considerazione estetica, ossia della conoscenza dell'idea che in essa si raffigura. Il che vale allo stesso modo per tutte le qualità della materia, senza le quali essa non esisterebbe affatto, e le cui idee sono la piú debole oggettità della volontà. Di questo genere sono la forza di gravità, la coesione, la solidità, la fluidità, la reazione alla luce, e cosí via.

Se ora prendiamo in considerazione l'*architettura*, semplicemente come arte bella (prescindendo dalla sua destinazione a fini pratici, nei quali essa è al servizio della volontà, non della conoscenza pura, e non è dunque nemmeno piú arte nel vero senso della parola), non possiamo attribuirle alcun altro scopo che non sia quello di rendere piú facilmente intuibili alcune delle idee che costituiscono i gradi piú bassi dell'oggettità della volontà, vale a dire la gravità, la coesione, la solidità, la durezza, che sono le qualità generali della pietra, le prime, piú semplici, piú sorde modalità del rendersi visibile della volontà, le note del basso fondamentale della natura; e poi, accanto ad esse, la luce, che per molti versi si contrappone loro. Anche a questo basso livello dell'oggettità della volontà vediamo già che la sua essenza si manifesta nella forma della discordia: propriamente, infatti, la lotta tra gravità e solidità è l'unico elemento estetico dell'architettura in quanto arte bella: portare in diversi modi alla piena visibilità questa lotta è il suo compito. Al quale essa adempie togliendo a quelle forze indissolvibili la via piú breve del loro soddisfacimento e frenandole con delle | [253] deviazioni, prolungando in questo modo la lotta e rendendo visibile in diverse maniere lo sforzo inesauribile di entrambe. – L'intera massa dell'edificio, ab-

[66] [Cfr. ID., *Timeo*, 48e-49a: «Il principio che nuovamente riguarda l'universo si basa su una distinzione piú ampia di quella di prima. Infatti allora distinguemmo due generi, e ora bisogna spiegare un terzo e differente genere. I due generi, infatti, erano sufficienti per le cose dette in precedenza: l'uno posto come forma di esemplare, come intelligibile e come essere che sempre è allo stesso modo; il secondo come imitazione dell'esemplare, che ha generazione ed è visibile. Il terzo genere allora non l'abbiamo distinto, ritenendo che i due bastassero. Ora, invece, il ragionamento ci costringe a cercare di chiarire con le parole anche questo terzo genere difficile ed oscuro. Quale potenza e natura dobbiamo pensare che abbia? Questa soprattutto: di essere il ricettacolo di tutto ciò che si genera, come una nutrice» (trad. it. di G. Reale, in ID., *Tutti gli scritti* cit., pp. 1375-76).]

bandonata alla sua inclinazione originaria, avrebbe l'aspetto di un semplice mucchio il piú possibile congiunto al suolo, al quale la forza di gravità, dato che la volontà qui si manifesta in questo modo, lo spinge inesorabilmente, mentre la solidità, pur essendo anch'essa oggettità della volontà, le si contrappone. Ma l'architettura impedisce proprio che questa inclinazione, questo sforzo abbiano una soddisfazione immediata, che le viene concessa invece mediatamente, per vie indirette. L'architrave, per esempio, può premere contro il suolo solo per mezzo delle colonne; la volta deve sostenersi da sé e può soddisfare il suo tendere verso la terra solo grazie alla mediazione dei pilastri, e via dicendo. Ma è proprio per queste vie indirette e forzate, è proprio attraverso questi ostacoli, che si dispiegano nel modo piú chiaro e piú vario quelle forze che abitano il nudo masso di pietra: e il puro fine estetico dell'architettura non può spingersi oltre. Perciò sicuramente la bellezza di un edificio risiede nel fatto che ogni parte è palesemente funzionale a uno scopo che non è arbitrariamente posto dall'uomo dall'esterno (in quanto in tal caso l'opera apparterrebbe all'architettura considerata dal punto di vista dell'utile, non da quello estetico) ma immediatamente dalla staticità dell'insieme, nella quale la posizione, la grandezza e la forma di ciascuna parte devono stare in una relazione cosí necessaria che, ove fosse possibile farlo, se si togliesse via una sola parte, l'intero edificio dovrebbe crollare. Poiché è solo in quanto ogni parte sostiene tanto quanto è in grado di sostenere, e in quanto ognuna è sorretta proprio dove e come deve esserlo, che si sviluppa quel contrasto, quella lotta tra solidità e gravità che costituisce la vita, la manifestazione della volontà nella pietra, che si rende perfettamente visibile, e che si manifestano chiaramente questi gradi piú bassi dell'oggettità della volontà. Allo stesso modo anche la figura di ciascuna parte deve essere determinata dal proprio scopo e dalla propria relazione con l'intero, non dall'arbitrio. La colonna è la forma piú semplice di sostegno, determinata com'è semplicemente dal proprio scopo: una colonna contorta non è di buon gusto; un pilastro quadrato è in effetti meno semplice, sebbene sia casualmente piú facile da costruire che non una colonna tonda. Allo stesso modo le forme del fregio, della trave portante, dell'arco, della cupola sono determinate in tutto e per tutto dal loro fine immediato e si spiegano perciò | [254] da sé. Le decorazioni del capitelli, e le altre cose simili, appartengono alla scultura, non all'architettura, dalla quale, come ornamenti aggiuntivi, vengono solo tollerate e potrebbero anche essere omesse. – Stando a quanto si è detto, per comprendere e per godere sul piano estetico di un'opera

dell'architettura, è assolutamente necessario avere una conoscenza immediata[67], intuitiva del materiale di cui è composta, in ordine al suo peso, alla sua solidità e coesione, e la nostra gioia per un'opera di questo genere diminuirebbe improvvisamente di molto se scoprissimo che il materiale con il quale è stata costruita è pietra pomice, poiché in questo caso essa ci si presenterebbe come un edificio finto. Pressappoco lo stesso effetto lo produrrebbe in noi sapere che è fatta di legno mentre noi credevamo fosse fatta di pietra, proprio perché in questo caso la relazione tra solidità e peso, e perciò il significato e la necessità di tutte le parti, ne risulterebbe modificata e alterata, dato che nelle costruzioni in legno quelle forze naturali si manifestano in modo molto piú debole. Perciò con il legno non è possibile ottenere alcuna vera opera dell'architettura come arte bella, per quanto il legno possa assumere qualunque forma, e questo può essere spiegato solamente per mezzo della nostra teoria. E se infine ci venisse detto che l'edificio, la cui vista ci rallegra, è costituito da materiali del tutto diversi, dissimili nel peso e nella consistenza e però non distinguibili alla vista, ebbene, non si potrebbe piú gustare l'intero edificio, proprio come accadrebbe con una poesia scritta in una lingua sconosciuta. Tutto questo dimostra appunto che l'architettura non opera in modo semplicemente matematico, ma anche in modo dinamico, e che ciò che per suo tramite ci parla non sono semplicemente forma e simmetria, ma sono piuttosto le forze fondamentali della natura, le idee primitive, i gradi piú bassi dell'oggettità della volontà. – La regolarità dell'edificio e delle sue parti da un lato è provocata dall'immediata utilità di ciascun elemento alla stabilità dell'insieme; dall'altro serve a facilitare la visione generale e la comprensione del tutto; dall'altro ancora, infine, le figure regolari contribuiscono al prodursi della bellezza, in quanto mostrano la regolarità dello spazio come tale. Tutto questo però ha un valore e una necessità solo subordinati, e non è in nessun modo la questione principale, dato che nemmeno la simmetria è richiesta in modo assoluto, poiché in effetti potrebbero essere belle persino delle rovine.

255 | Una relazione del tutto particolare le opere dell'architettura ce l'hanno con la luce: esse diventano doppiamente belle quando sono immerse nella piena luce solare, con un cielo azzurro sullo sfondo, e fanno un effetto del tutto diverso alla luce della luna. Perciò anche nella costruzione di una bella opera architettonica si deve avere sempre una considerazione particolare per gli effetti

[67] [*Mondo* 1914-16, tomo III, p. 294, omette «immediata».]

della luce e per le regioni del cielo. Tutto questo dipende in gran parte dal fatto che per rendere visibili tutte le parti nelle loro relazioni serve una luce chiara e intensa; inoltre è mia opinione che l'architettura, cosí come manifesta la forza di gravità e la solidità, sia destinata a manifestare allo stesso tempo anche questa essenza del tutto opposta della luce. Infatti, quando viene accolta, ostacolata, riflessa da grandi masse opache, nitide nei contorni e di forme svariate, la luce rivela nel modo piú puro e piú chiaro la sua natura e le sue qualità, con grande gioia dello spettatore, dato che la luce è, fra tutte le cose, quella che piú di ogni altra è capace di rallegrare, in quanto è la condizione e il correlato oggettivo della piú perfetta modalità della conoscenza intuitiva.

Ora, poiché le idee, che grazie all'architettura giungono con maggiore chiarezza all'intuizione, sono i gradi piú bassi dell'oggettità della volontà e poiché, di conseguenza, il significato oggettivo di ciò che l'architettura manifesta è relativamente scarso, il godimento estetico che si prova alla vista di un edificio bello e situato nella giusta luce non sta tanto nella comprensione dell'idea, quanto nel correlato soggettivo che si accompagna a quella comprensione, ossia consiste in prevalenza nel fatto che, a tale vista, l'osservatore viene come strappato al modo di conoscere proprio dell'individuo che è al servizio della volontà e che segue il principio di ragione e viene sollevato a quello che è proprio del puro soggetto del conoscere libero dalla volontà, ossia alla pura contemplazione libera da tutte le sofferenze della volontà e dell'individualità. – Da questo punto di vista, il contrario dell'architettura e l'altro estremo nella serie delle belle arti è il dramma, il quale consente di conoscere le idee massimamente dotate di significato, sí che nel godimento estetico di esso il lato oggettivo è assolutamente prevalente.

| L'architettura ha, rispetto alle arti figurative e alla poesia, la caratteristica di non darci una copia, ma la cosa stessa: non riproduce, come fanno quelle, l'idea che viene conosciuta, per mezzo della quale l'artista presta i proprio occhi allo spettatore; qui l'artista pone invece l'oggetto come tale dinanzi allo spettatore, e gli agevola la comprensione dell'idea portando il singolo oggetto effettivamente reale alla chiara e compiuta espressione della sua essenza. 256

Le opere dell'architettura, contrariamente a quelle delle altre arti, vengono molto di rado eseguite per fini puramente estetici; esse vengono piuttosto subordinate ad altre finalità pratiche, che sono estranee all'arte stessa; il merito maggiore dell'architetto consiste perciò nel perseguire e conseguire finalità puramente este-

tiche pur nella loro subordinazione a finalità estranee, adattandole con abilità, caso per caso, alla finalità pratica, e nel giudicare in modo corretto quale tipo di bellezza estetico-architettonica si armonizzi e si lasci unire a un tempio, quale a un palazzo, quale a un arsenale, e cosí via. Quanto piú un clima rigido moltiplica quelle esigenze legate ai bisogni e all'utile, quanto piú le determina e le prescrive in modo ineludibile, tanto meno spazio ha il bello nell'architettura. Nel clima temperato dell'India, dell'Egitto, della Grecia e di Roma, dove le esigenze legate alle necessità della vita erano assai piú circoscritte e meno pressanti, l'architettura ha potuto conseguire i propri fini estetici piú liberamente. Sotto il cielo del Nord essi sono stati invece conseguiti in modo molto piú limitato: qui, dove l'esigenza era quella di chiusure, di tetti aguzzi e di torri, l'architettura ha dovuto, potendo sviluppare la propria bellezza solo entro limiti molto ristretti, ricorrere a decorazioni prese a prestito dalla scultura, come si può vedere nell'architettura gotica[68].

Se l'architettura deve in questo modo, in ragione delle esigenze della necessità e dell'utilità, subire notevoli limitazioni, essa, per altro verso, trova proprio in questo un solido appoggio in quanto, date le dimensioni e il costo delle sue opere, come pure la sfera ristretta della sua attività estetica, non potrebbe certo sussistere come semplice arte bella se essa non avesse, come attività utile e necessaria, una collocazione sicura e onorevole tra le attività umane. È appunto la mancanza di questa | condizione a impedire a un'altra arte di collocarsi, come una sorella, accanto ad essa, nonostante, dal punto di vista estetico, debba esserle affiancata come un ramo collaterale: voglio dire l'idraulica artistica. Poiché ciò che l'architettura fa nei confronti dell'idea della gravità, dove essa si mostra congiunta con la solidità, lo fa per quella stessa idea dove questa si mostra congiunta con la fluidità, ossia con l'assenza di forma, con la piú estrema mobilità, con la trasparenza. La cascata che precipita con fragore e spumeggiando sulle rocce, la cateratta che, silenziosa, si polverizza, i getti d'acqua che si sollevano in alte colonne, e il lago che è come un limpido specchio, manifestano le idee della gravità della materia fluida, proprio come le opere dell'architettura manifestano le idee della gravità della materia solida. L'idraulica artistica non trova alcun sostegno in quella pratica, dato che gli scopi di quest'ultima non

[68] [Cfr. il § 31 dei *Supplementi*.]

si accordano, di regola, con i suoi, salvo casi eccezionali, come per esempio nella *Cascata di Trevi*[69] a Roma[70].

§ 44.

Ciò che le due arti alle quali abbiamo accennato fanno in relazione ai gradi inferiori dell'oggettità della volontà, lo fa in certo qual modo, in relazione al grado superiore della natura vegetale, l'arte bella del giardinaggio. La bellezza paesaggistica di un luogo si basa per la gran parte sulla varietà degli oggetti naturali radunati in esso, e poi anche sul fatto che essi siano nettamente distinguibili, che spicchino con chiarezza, e che però si presentino connessi e variati in modo opportuno. Sono queste le due condizioni che l'arte bella del giardinaggio deve contribuire a realizzare; essa tuttavia è lontana dal padroneggiare la propria materia come fa l'architettura con la propria, e perciò la sua azione è limitata. Il bello che essa esibisce appartiene quasi per intero alla natura: quell'arte ha contribuito poco alla sua realizzazione e, d'altra parte, può concludere assai poco contro l'inclemenza della natura, e laddove quest'ultima, anziché favorirla, la contrasta, i risultati che ottiene sono scarsi.

In quanto dunque il mondo vegetale, che, senza la mediazione dell'arte, si offre dovunque al godimento estetico, è oggetto | dell'arte, appartiene principalmente alla pittura paesaggistica, nel dominio della quale rientra, oltre ad essa, anche il resto della natura priva di coscienza. – Nelle nature morte e nei dipinti che riproducono opere architettoniche, rovine, interni di chiese, e cosí via, predomina il lato soggettivo del godimento estetico: vale a dire che il nostro piacere non si trova principalmente e immediatamente nella percezione delle idee rappresentate, ma piuttosto nel correlato soggettivo di tale percezione, nel puro conoscere privo di volere. Infatti, mentre il pittore ci fa vedere le cose con i suoi occhi, noi qui ci sentiamo a un tempo in sintonia con lui, condividiamo con lui il sentimento della profonda serenità dello spirito e del completo silenzio della volontà, tutti elementi che sono stati necessari per immergere in modo cosí profondo la conoscenza in quegli oggetti inanimati e per coglierli con tanto amore (vale a dire per coglierli

[69] [In italiano nel testo.]
[70] Si veda il cap. 35 del secondo volume.

con questo grado di oggettività). – L'effetto dell'autentica pittura paesaggistica è ancora, in effetti, pressappoco dello stesso genere; solo che, poiché le idee rappresentate, in quanto gradi piú elevati dell'oggettivazione della volontà, sono già di per sé piú significative ed espressive, il lato oggettivo del piacere estetico emerge in misura maggiore e sta in equilibrio con quello soggettivo. Il puro conoscere come tale non è piú l'elemento principale: con la stessa forza agisce anche l'idea conosciuta, il mondo come rappresentazione, a un grado piú significativo di oggettivazione della volontà.

Ma un grado ben piú elevato lo rivelano la pittura e la scultura di animali, della seconda delle quali abbiamo importanti resti antichi, per esempio i cavalli di bronzo e di marmo che si vedono a Venezia[71], sul *Monte cavallo*[72], nei rilievi di Elgin[73], e anche a Firenze, dove si possono vedere pure l'antico cinghiale[74] e i lupi ululanti, e poi i leoni all'Arsenale di Venezia[75], e in Vaticano un'intera sala piena di animali per lo piú antichi[76], e cosí via. Ora, in queste rappresentazioni il lato oggettivo del piacere estetico prende decisamente il sopravvento su quello soggettivo. La calma del soggetto che, conoscendo queste idee, ha placato la propria volontà è in effetti presente, come in ogni considerazione estetica, ma la sua azione non viene avvertita, poiché la nostra attenzione è occupata dall'inquietudine e dalla violenza della volontà rappresentata. È quel volere, che costituisce anche la nostra essenza, a pararcisi davanti agli occhi in | figure nelle quali la sua manifestazione fenomenica non è, come in noi, dominata e mitigata dalla riflessione, ma si presenta invece con tratti forti e con una schiettezza che sfiora il grottesco e il mostruoso, ma in compenso sta nella

259

[71] [Sono i quattro cavalli che ornano la facciata della chiesa di San Marco. Originariamente si trovavano a Costantinopoli, nell'ippodromo davanti a Santa Sofia. Nel 1204, nel corso della quarta crociata, furono trafugati insieme ad altre opere d'arte e trasportati a Venezia.]

[72] [In italiano nel testo. Monte Cavallo è il nome della contrada romana che il Medioevo chiamava anche dei Cavalli, per la presenza delle colossali statue dei Dioscuri, rappresentati in piedi presso i loro cavalli (oggi al centro della piazza del Quirinale).]

[73] [Sono i frammenti del fregio del Partenone, prelevati e inviati in patria nel 1812 da Lord Elgin, ambasciatore britannico a Costantinopoli.]

[74] [Si tratta del bronzo, opera di Pietro Tacca (1577-1640), che si trova a Firenze, nella loggia del mercato nuovo a Orsanmichele.]

[75] [Il leone alato che sovrasta il portale d'ingresso (collocato in quella posizione nel 1571, dopo la battaglia di Lepanto) e i due leoni provenienti dal Pireo che si trovano ai lati della terrazza antistante l'ingresso.]

[76] [Si tratta della cosiddetta «sala degli animali», che si trova nei Musei Vaticani. In essa, nel corso dei secoli, vennero raccolti marmi raffiguranti animali d'ogni tipo. Cfr. P. LIVERANI e G. SPINOLA, *Vaticano. La sala degli animali*, Franco Maria Ricci, Bologna 2003.]

piena luce del giorno, senza finzioni, in modo ingenuo e aperto, ed è proprio per questo che il nostro interesse si rivolge agli animali. L'aspetto caratteristico della specie si manifestava già nella raffigurazione delle piante, mostrandosi tuttavia solo nelle forme: qui acquista un significato di maggior rilievo e non si esprime solo nella figura, ma anche nell'azione, nella posizione e nelle movenze, sebbene sia ancora sempre e solo un carattere della specie, non dell'individuo. – Questa conoscenza dei gradi superiori delle idee, che nella pittura acquisiamo grazie alla mediazione di un elemento estraneo, possiamo anche coglierla in modo immediato grazie alla pura intuizione contemplativa delle piante e all'osservazione degli animali, specialmente quando questi ultimi si trovano allo stato libero, naturale, quando sono a loro agio. La considerazione oggettiva delle loro svariate e meravigliose figure e del loro agire, del loro muoversi, è una lezione istruttiva del grande libro della natura, è la decifrazione della vera *signatura rerum*[77]: in essa vediamo i molteplici gradi e le molteplici modalità della manifestazione della volontà che, una e la stessa in tutti gli esseri, vuole dappertutto lo stesso, ossia ciò che appunto si oggettiva come vita, come esistenza, in un cosí infinito alternarsi, in una tale varietà di figure che sono adattamenti alle svariate condizioni esteriori, paragonabili a molteplici variazioni di un medesimo tema. Se dovessimo però dare allo spettatore una nozione capace di sintetizzare anche per la riflessione in una sola parola l'intima essenza di questi esseri, non potremmo trovarne una migliore della formula sanscrita che ricorre cosí frequentemente nei libri sacri degli Indú e che viene chiamata *Mahavakya*, vale a dire | la grande parola «Tat twam asi», che significa «Questa cosa che vive sei tu».

260

§ 45.

Raffigurare in modo intuitivamente immediato l'idea in cui la volontà consegue il grado piú alto della sua oggettivazione è, infine, il

[77] Jakob Böhme, nel *De signatura rerum*, cap. I, §§ 15-16-17, dice: «E non c'è cosa nella natura che non mostri anche esteriormente la propria forma interiore: poiché ciò che sta nell'interiorità lavora sempre per manifestarsi. [...] Ogni cosa ha una sua bocca per potersi rivelare. [...] E questa è il linguaggio della natura, con cui ogni cosa esprime la propria qualità essenziale, e rivela e rappresenta se stessa. [...] Poiché ogni cosa rivela la propria madre, che le ha dato l'essenza e la volontà per acquisire la forma che le compete». [Cfr. J. BÖHME, *De signatura rerum, oder von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen* (1722), trad. it. *Della impronta delle cose, ovvero della generazione e della definizione di tutti gli esseri*, Sebastianini, Milano s.d.]

grande compito della pittura storica e della scultura. Il lato oggettivo della gioia che si prova dinanzi al bello è qui del tutto preponderante, e quello soggettivo è andato nell'ombra. Inoltre è da notare che anche nel grado piú prossimo a questo, nella pittura di animali, il caratteristico fa ancora tutt'uno con il bello: il leone, il lupo, il cavallo, la pecora, il toro piú caratteristici sono anche sempre i piú belli. La ragione di ciò sta nel fatto che gli animali possiedono solo il carattere della specie, non il carattere individuale. Nella raffigurazione dell'uomo, invece, il carattere della specie si distingue dal carattere dell'individuo: il primo lo si chiama allora bellezza (in un senso del tutto oggettivo), l'altro invece mantiene il nome di carattere o di espressione; e da qui sorge la nuova difficoltà di raffigurarli entrambi allo stesso tempo nel medesimo individuo.

Quella della bellezza umana è un'espressione oggettiva che designa la piú compiuta oggettivazione della volontà al grado piú alto della sua conoscibilità, l'idea dell'uomo in generale, espressa compiutamente nella forma intuita. Per quanto però qui prevalga il lato oggettivo del bello, il lato soggettivo si accompagna comunque sempre ad esso: e proprio perché non c'è oggetto che ci trascini cosí rapidamente alla pura intuizione estetica come la bellezza del volto e della figura umana, alla cui vista ci prende in un batter d'occhio un piacere inesprimibile che ci trasporta al di là di noi stessi e di tutto ciò che ci tormenta, ciò è possibile solo in quanto questa evidentissima e purissima conoscibilità della volontà ci trasferisce anche nel modo piú semplice e rapido in quello stato del puro conoscere nel quale, sino a che ci si mantiene nella pura gioia estetica, la nostra personalità, il nostro volere, con le sue pene inesauribili, svaniscono. Perciò Goethe dice: «Chi contempla la bellezza umana non può essere colpito da alcun male: si sente in armonia con se stesso e con il | mondo»[78]. – Ora, che alla natura possa riuscire una bella figura umana, lo dobbiamo spiegare con il fatto che la volontà, giungendo, grazie a circostanze favorevoli e alla propria forza, a oggettivarsi a un grado cosí alto in un individuo, ottiene una completa vittoria su tutti gli ostacoli e le resistenze che le vengono opposte dalle manifestazioni fenomeniche dei gradi piú bassi della volontà, quali sono le forze naturali cui essa deve sempre di nuovo sottrarre e strappare la materia

[78] [J. W. GOETHE, *Le affinità elettive*, Parte I, cap. VI; trad. it., con testo originale a fronte, di P. Capriolo, Marsilio, Venezia 1999, p. 201 (ho lievemente modificato la traduzione, per adeguarla al modo in cui Schopenhauer cita il passo di Goethe).]

che appartiene a tutte loro. Inoltre, la manifestazione fenomenica della volontà ha sempre, nei gradi superiori, una varietà di forme: già l'albero non è che un aggregato sistematico di fibre che germogliano e si ripetono indefinitamente, e questa struttura cresce a mano a mano che si sale di grado; il corpo umano è un sistema altamente complesso di parti del tutto differenti, ciascuna delle quali, pur essendo subordinata all'intero, ha ciononostante una sua vita particolare, *vita propria*. Ora, che tutte queste parti siano subordinate all'intero e coordinate l'una con l'altra, e che contribuiscano tutte armonicamente alla raffigurazione dell'intero, senza che vi siano eccessi e senza che vi siano manchevolezze, queste sono le condizioni eccezionali dalle quali risulta la bellezza, il carattere della specie raffigurato nel modo piú perfetto. – Cosí opera la natura. Ma l'arte, come opera? Imitando la natura, si crede. Ma come potrebbe l'artista riconoscere l'opera ben riuscita e imitarla, scegliendola in mezzo a quelle malriuscite, se già non possedesse una nozione del bello anteriore all'esperienza? E inoltre: quando mai la natura ha prodotto un uomo perfettamente bello in ogni sua parte? – Si è pensato che l'artista dovesse raccogliere insieme le parti belle singolarmente distribuite in molti uomini, componendo con esse un insieme bello: un'idea assurda e irragionevole, giacché ci si potrebbe chiedere di nuovo con quale criterio egli potrebbe riconoscere che proprio queste forme sono quelle belle e le altre no. – E possiamo anche vedere quanto avanti siano andati, in fatto di bellezza, gli antichi pittori tedeschi imitando la natura. Basta prendere in considerazione i loro nudi. – Puramente *a posteriori* e per semplice esperienza non è assolutamente possibile alcuna conoscenza del bello: essa è sempre, almeno in parte, *a priori*, sebbene in modo del tutto diverso dalle figure del principio di ragione, delle quali siamo consapevoli *a priori*. | Queste si riferiscono alla forma universale del fenomeno come tale che, in quanto costituisce il fondamento della possibilità della conoscenza in generale, ci dà il come universale e necessario del fenomeno, una conoscenza dalla quale derivano la matematica e la scienza pura della natura; invece, l'altra modalità della conoscenza, la conoscenza *a priori* che rende possibile la raffigurazione del bello, riguarda non la forma, ma il contenuto dei fenomeni, non il come, ma il che cosa dell'apparire. Tutti noi, quando la vediamo, riconosciamo la bellezza umana, ma nell'artista autentico questo riconoscimento si verifica con una chiarezza tale che egli è in grado di mostrare quella bellezza come non l'ha mai veduta, e di

raffigurarla oltrepassando la natura; questo è possibile solo perché la volontà, della quale qui va indagata e scoperta l'oggettivazione adeguata nel suo grado piú alto, siamo precisamente noi stessi. Solo cosí, in effetti, otteniamo un'anticipazione di ciò che la natura (la quale è appunto la volontà che costituisce la nostra autentica essenza) si sforza di raffigurare; un'anticipazione che nel genio autentico si accompagna a un tale grado di riflessione che, non appena egli riconosce nella cosa particolare l'Idea, sembra quasi comprendere la natura da mezze parole e riesce a esprimere nella sua purezza ciò che essa dice solo balbettando, cosí da imprimere nella durezza del marmo quella bellezza della forma che essa ha mancato in mille tentativi, ponendogliela poi di fronte quasi gridandole: «Ecco quello che tu volevi dire!» e «Sí, proprio questo!» gli risponde il conoscitore. – Solo cosí la genialità greca ha potuto scoprire l'archetipo della figura umana e istituirlo come canone della scuola di scultura; ed è ancora solo grazie a un'anticipazione di questo genere che a noi tutti è possibile riconoscere che cosa sia il bello nei singoli casi in cui è effettivamente riuscito alla natura. Questa anticipazione è l'ideale: l'Idea, in quanto essa viene, quanto meno per metà, conosciuta *a priori* e, contribuendo come tale a completare ciò che in natura è dato *a posteriori*, diventa pratica per l'arte. La possibilità che l'artista ha di anticipare *a priori* il bello, come anche quella del conoscitore di riconoscerlo *a posteriori*, dipende dal fatto che l'artista e il conoscitore sono essi stessi l'in-sé della natura, la volontà che si oggettiva. Poiché, come ha detto Empedocle, il simile si conosce solo con il simile[79]: solo la natura può comprendere se stessa; solo la natura può penetrare a fondo in se stessa; | allo stesso modo si deve però anche dire che solo lo spirito percepisce lo spirito[80].

263

[79] [«Con la terra, infatti, noi vediamo la terra, e con l'acqua l'acqua, | e con l'etere l'etere celeste, e con il fuoco il fuoco tremendo; | e l'amore vediamo con l'amore, e cosí l'astio con l'astio lamentoso» (EMPEDOCLE, fr. 109; trad. it. in *Poema fisico e lustrale*, a cura di C. Gallavotti, Valla-Mondadori, Milano 1988³, p. 13). Nella prima edizione del *Mondo* in luogo di Empedocle veniva indicato Pitagora.]

[80] L'ultima proposizione è la traduzione tedesca dell'*il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit* [«non c'è che lo spirito che sente lo spirito»] di Helvétius, cosa che non ho avuto difficoltà a segnalare nella prima edizione. Ma da allora, per l'influsso della stupidità di quel ciarpame che Hegel spaccia per sapere, il nostro tempo è caduto cosí in basso e si è a tal punto imbarbarito che qualcuno potrebbe immaginarsi che io qui alluda alla contrapposizione tra «Spirito e Natura»: perciò mi trovo costretto a premunirmi contro chi mi volesse attribuire dei filosofemi cosí volgari. [La frase di Claude Adrien Helvétius si trova in *De l'esprit*, Durand, Paris 1758, disc. II, cap. IV. Se ne vedano l'edizione curata da J. Moutaux, Fayard, Paris 1988, e la trad. it. di A. Postigliola, Editori Riuniti, Roma 1994². Cfr. HN, IV, 1, p. 257.]

L'opinione – che è assurda ma che comunque, secondo Senofonte, è stata sostenuta da Socrate (*Stobaei Florilegium*, vol. II, p. 384)[81] – che i Greci abbiano scoperto l'ideale della bellezza umana in modo del tutto empirico per mezzo della composizione di singole parti belle – spogliando e scegliendo qui un ginocchio, là un braccio – ha, del resto, un riscontro in un'opinione analoga relativa all'arte poetica, ossia nell'assunto che, per esempio, Shakespeare avrebbe osservato nella propria esperienza di vita personale quei caratteri cosí multiformi, cosí veri, cosí consistenti, che avrebbe poi elaborato profondamente riproducendoli nei suoi drammi. L'impossibilità e l'assurdità di un assunto di questo genere non hanno bisogno di alcuna dimostrazione: è evidente che il genio, cosí come non può produrre le opere dell'arte plastica solo grazie a un'indovinata anticipazione del bello, allo stesso modo produce le opere che appartengono all'arte poetica solo grazie a un'analoga anticipazione per ciò che concerne i caratteri; anche se entrambe hanno bisogno dell'esperienza come schema indispensabile per elevare a piena chiarezza e per rendere possibile una raffigurazione riflessa di ciò di cui loro erano oscuramente consapevoli *a priori*.

La bellezza umana è stata spiegata sopra come il grado piú alto di conoscibilità dell'oggettivazione piú perfetta della volontà. Essa si esprime attraverso la forma, e quest'ultima si trova solo nello spazio e non ha alcuna relazione necessaria con il tempo, come ce l'ha per esempio il movimento. Possiamo dunque dire cosí: la bellezza, in senso oggettivo, è l'oggettivazione adeguata della volontà per mezzo di un fenomeno semplicemente spaziale. La pianta altro non è che un fenomeno semplicemente spaziale di questo genere; dato che all'espressione della sua essenza non appartiene alcun movimento, e quindi nessuna relazione con il tempo (prescindendo dal suo svilupparsi), la sua semplice figura esprime e manifesta la sua intera essenza. L'animale | e l'uomo, invece, hanno bisogno, perché si riveli pienamente la volontà che in essi si manifesta, anche di una serie di atti per mezzo dei quali quel fenomeno si ponga in una relazione immediata con il tempo. Tutto questo è già stato spiegato nel libro precedente, ma si connette alla nostra presente trattazione in base a quanto segue. Come il fenomeno puramente

264

[81] [Tutte le traduzioni italiane, con l'eccezione di *Mondo* 1989, omettono l'intero inciso. Il rinvio a Stobeo è stato aggiunto nelle edizioni successive alla terza sulla base di un'annotazione autografa di Schopenhauer e si riferisce all'edizione curata da Thomas Gaisford (London 1812). Il passo citato appartiene al cap. LX, 11. Cfr. anche SENOFONTE, *Memorabili*, III, 10.]

spaziale della volontà la può oggettivare, a ogni grado determinato in modo perfetto o imperfetto, producendo rispettivamente la bellezza o la bruttezza, cosí anche l'oggettivazione temporale della volontà, ossia l'azione, e soprattutto quella immediata, cioè il movimento, corrispondono in modo puro e perfetto alla volontà che in essi si oggettiva, senza alcuna mescolanza estranea, senza nulla di superfluo, senza alcuna mancanza, ma solo esprimendo ogni volta quel determinato atto della volontà. Oppure tutto questo può accadere al contrario: nel primo caso il movimento è compiuto con *grazia*, nell'altro senza. Come dunque la bellezza è la raffigurazione adeguata della volontà in generale attraverso il suo semplice fenomeno nello spazio, cosí la *grazia* è la raffigurazione adeguata della volontà attraverso il suo fenomeno nel tempo, ossia è l'espressione del tutto corretta e appropriata di ciascun atto della volontà attraverso il movimento e la posizione in cui si oggettiva. Dato che movimento e posizione presuppongono già il corpo, è molto corretta e azzeccata l'espressione del Winckelmann, quando dice: «La grazia è la particolare relazione della persona che agisce con l'azione» (*Werke*, vol. I, p. 258)[82]. Va da sé che alle piante si può sí attribuire la bellezza, ma non certo la grazia, se non solo in senso figurato; agli animali e agli uomini, invece, possono essere attribuite entrambe, la bellezza e la grazia. La grazia, stando a quel che s'è detto[83], si realizza quando ogni movimento e ogni posizione si producono nel modo piú semplice, piú opportuno e piú agevole, ed è quindi la pura espressione della sua intenzione o dell'atto della volontà, senza nulla di quel superfluo che si presenta come un'inopportuna azione animalesca priva di significato, o come posizione forzata, priva di manchevolezze, che si tradurrebbe nella rigidità del legno. La grazia presuppone come condizione un'esatta proporzione di tutte le membra, una struttura corporea regolare, armonica, dato che solo essa rende possibile la completa leggerezza e l'evidente opportunità di ogni posizione e di ogni movimento: non c'è dunque grazia senza un certo | [265] grado di bellezza del corpo. L'una e l'altra perfette e congiunte sono la piú chiara manifestazione fenomenica del grado supremo di oggettivazione della volontà.

Come abbiamo già notato, è un tratto caratteristico dell'umanità

[82] [Cfr. J. J. WINCKELMANN, *Werke*, Dresden 1808 sgg. Il passo citato è tratto dal saggio del 1759 *Von der Grazie in Werken der Kunst* («La grazia nelle opere d'arte»). Winckelmann (1713-68), come è noto, fu autore di numerosi scritti di argomento estetico, e la sua teoria del bello influenzò non poco la formazione del giovane Schopenhauer che, in piú punti, la condivise.]

[83] [L'inciso manca in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 304.]

il fatto che, in essa, il carattere della specie e quello dell'individuo siano separati l'uno dall'altro, cosí che, come abbiamo detto nel libro precedente, ogni singolo uomo in un certo senso rappresenta un'intera idea particolare. Le arti, quindi, il cui fine è quello di rappresentare l'idea dell'umanità, hanno come compito quello di esprimere, con la bellezza, come carattere della specie, anche il carattere dell'individuo, ossia quello che viene chiamato *carattere* in senso proprio; e quest'ultimo, a sua volta, solo in quanto non sia considerato come un che di casuale, come una peculiarità che appartenga in tutto e per tutto all'individuo nella sua singolarità, bensí come un aspetto dell'idea di umanità che si manifesta in modo particolare proprio in questo individuo determinato, la raffigurazione del quale, perciò, è utile alla rivelazione di quell'idea. Quindi il carattere, benché sia come tale individuale, deve però essere colto e rappresentato in modo ideale, ossia evidenziando il suo significato in rapporto con l'idea dell'umanità in generale (al cui oggettivarsi esso contribuisce a suo modo); la raffigurazione, inoltre, è ritratto, ripetizione del singolo come tale, con tutte le sue determinazioni accidentali. Ma anche il ritratto, come dice Winckelmann, dev'essere idealizzazione dell'individuo.

Quel *carattere* da cogliere idealmente, che è un dar risalto a un lato particolare dell'idea dell'umanità, si rende visibile in parte attraverso la fisionomia e l'aspetto corporeo permanenti[84], in parte negli affetti e nelle passioni transitorie, nelle modificazioni reciproche del conoscere e del volere, che si esprimono tutte nel volto e nel movimento. Dato che l'individuo appartiene sempre all'umanità e dato che, d'altra parte, l'umanità si rende manifesta sempre nell'individuo, e per di piú nel suo significato ideale piú proprio, si deve riconoscere che la bellezza non può essere soppressa dal carattere, né questo da quella: la soppressione del carattere della specie da parte di quello dell'individuo produrrebbe infatti una caricatura, e la soppressione di quello individuale da parte del carattere della specie produrrebbe delle figure insignificanti. Perciò la raffigurazione, in quanto tende | [266] alla bellezza, dovrà, come fa principalmente la scultura, modificare sempre in qualcosa quest'ultimo (ossia il carattere della specie) attraverso il carattere individuale, ed esprimere l'idea dell'umanità sempre in una maniera determinata, individuale, mettendone in luce un lato particolare;

[84] [Il passo è incompleto in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 305.]

poiché l'individuo umano come tale ha in certa misura[85] la dignità di un'idea propria, ed è essenziale che l'idea di umanità si presenti in individui che abbiano un loro significato peculiare. Perciò troviamo, nelle opere degli antichi, che la bellezza che essi hanno cosí chiaramente afferrato non è espressa da una figura singola, ma da molte figure, ciascuna con un diverso carattere, come se essa venisse colta sempre di nuovo da un lato diverso e di conseguenza venisse rappresentata in un modo in Apollo, e in un modo diverso in Bacco, in Ercole, in Antinoo: anzi, il caratteristico può limitare il bello e spingersi da ultimo persino fino alla bruttezza, come nel sileno ubriaco, nel fauno, e cosí via. Ma se il caratteristico giunge sino all'effettiva soppressione del carattere della specie, ossia sino all'innaturalità, diventa una caricatura. – E tuttavia la grazia viene danneggiata molto meno della bellezza dal caratteristico: qualsiasi siano la posizione e il movimento richiesti dall'espressione del carattere, essi devono essere compiuti nel modo piú opportuno, piú vantaggioso, piú facile per la persona. A ciò obbediranno non solo lo scultore e il pittore, ma anche ogni buon attore: in caso contrario si produrrà ancora una volta una caricatura, che in questo caso assumerà l'aspetto della smorfia, del contorcimento.

Nella scultura la bellezza e la grazia restano sempre la questione principale. Il carattere specifico dello spirito, come si presenta solo nell'affetto, nella passione, nel gioco reciproco del conoscere e del volere, attraverso l'espressione del volto e attraverso il gesto, è caratteristico principalmente della pittura. Infatti, sebbene gli occhi e il colorito, che si trovano al di fuori dell'ambito della scultura, contribuiscano molto alla bellezza, tuttavia sono ben piú essenziali per il carattere. Inoltre, la bellezza si dispiega in modo piú compiuto quando la si consideri da molti punti di vista: l'espressione, il carattere, invece, possono venire perfettamente compresi anche da un solo punto di vista.

267 Poiché la bellezza costituisce il fine principale della scultura, | Lessing ha cercato di spiegare il fatto che Laocoonte non grida, sostenendo che il gridare non è compatibile con la bellezza[86]. Dato

[85] [«In certa misura» manca in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 306.]

[86] [Schopenhauer si riferisce qui allo scritto di G. E. LESSING, *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie* («Laocoonte, o sui confini della pittura e della poesia»), pubblicato nel 1766 (cfr. in particolare il cap. II) e utilizza l'edizione edita da Ch. F. Voß nel 1788 (cfr. HN, V, n. 1526, p. 424). In traduzione italiana cfr. ID., *Laocoonte*, a cura di M. Cometa, Aesthetica, Palermo 2007⁴. Il gruppo marmoreo del *Laocoonte*, uno dei capolavori dell'arte ellenistica, fu scolpito da Agesandro di Rodi e dai suoi figli Atenodoro e Polidoro tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C. Rinvenuto nel 1506 nella Domus Aurea, è conservato, attualmente, nel Museo Pio-Clementino in Vaticano. Fu Papa Giulio II della Rovere (1503-13) ad acquisirlo, per creare il Cortile dal quale nacquero i Musei Vaticani, acquisizione celebrata, in occasione del quinto centenario dei musei, con una mostra dedicata a *Laocoonte. Alle origini dei Musei Vaticani*. Cfr. HN, IV, 1, pp. 52-53.]

che ciò è diventato per Lessing il tema, o quanto meno il punto di partenza, di un intero libro, e dato che prima e dopo di lui tanto si è scritto sulla questione, mi sia concesso di esporre qui, per inciso, la mia opinione in proposito, anche se un esame cosí specifico non rientra propriamente nella nostra trattazione, che ha inteso mantenere un carattere generale.

§ 46.

Che Laocoonte, nel famoso gruppo, non gridi, è evidente, e lo stupore generale che sempre ne deriva deve trarre origine dal fatto che tutti noi, al suo posto, grideremmo, come è richiesto dalla natura stessa; dato che nel dolore fisico piú violento e nella piú grande ansia corporea che si producano all'improvviso, ogni riflessione, che potrebbe forse condurci a un atteggiamento di silenziosa sopportazione, viene del tutto rimossa dalla coscienza, e la natura trova sfogo nel grido, con il quale essa, allo stesso tempo, esprime il dolore e l'ansia, invoca soccorso e spaventa l'aggressore. Già Winckelmann si avvide della mancata espressione del grido ma, nell'intento di giustificare l'artista, fece propriamente di Laocoonte uno stoico che non ritiene conveniente alla propria dignità il gridare *secundum natura*, ma accresce il proprio dolore sentendosi inutilmente obbligato a soffocarne l'espressione. Winckelmann vede perciò in lui «lo spirito provato di un grande uomo che combatte contro il martirio e che cerca di soffocare e di tener chiusa in se stesso l'espressione di ciò che prova: egli non prorompe in alte grida, come in Virgilio[87], ma si lascia sfuggire solo dei sospiri angosciati, e cosí via» (*Werke*, vol. VII, p. 98. – Lo stesso, in modo piú particolareggiato, nel vol. VI, pp. 104 sgg.)[88]. Ora, questa opinione del Winckelmann è stata critica da Lessing nel suo *Laocoonte*,

[87] [Cfr. VIRGILIO, *Eneide*, II, vv. 220-24: «Egli si sforza di svellere | i nodi con la forza delle mani, cosparso le bende di sangue | corrotto e di nero veleno, e leva orrendi clamori | alle stelle (*clamores simul horrendos ad sidera tollit*): quali i muggiti d'un toro ferito che fugge | dall'ara, e scuote via dal collo la scure malcerta» (trad. it., con testo originale a fronte, di L. Canali, Mondadori, Milano 1991, pp. 51-53).]

[88] [La citazione sembra in effetti unire, modificandoli, passi diversi tratti dalla *Geschichte der Kunst des Altertums* («Storia dell'arte antica») e dai *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* («Pensieri sull'imitazione delle opere greche nella pittura e nella scultura»).]

che la corresse nel modo che abbiamo indicato sopra: al posto delle ragioni psicologiche egli pose la ragione puramente estetica che la bellezza, principio dell'arte antica, non permette l'espressione del grido. Un altro argomento | [268] che egli addusse, ossia che uno stato del tutto transitorio e affatto incapace di durata non possa venir raffigurato in un'immobile opera d'arte[89], ha contro di sé centinaia di esempi di eccellenti figure che sono state fissate in movimenti assolutamente fuggevoli, mentre danzano, lottano, inseguono, e cosí via. Goethe, anzi, nel suo scritto sul *Laocoonte* con cui iniziano i *Propilei* (p. 8), ritiene addirittura che la scelta di un tale momento del tutto fuggevole sia assolutamente necessaria[90]. – Ai giorni nostri Hirt (*Horen*, 1797, decimo fascicolo)[91], riconducendo tutto alla massima verità dell'espressione, risolse la questione sostenendo che Laocoonte non grida poiché, già sul punto di morire soffocato, non è piú in grado di gridare. Infine Fernow (*Römische Studien*, vol. I, pp. 426 sgg.)[92] ha esaminato e messo a confronto quelle tre opinioni, senza però proporne egli stesso una nuova, e contentandosi di combinare e conciliare le precedenti.

Non posso fare a meno di meravigliarmi del fatto che uomini cosí riflessivi e acuti vadano faticosamente a cercare tanto lontano delle ragioni inadeguate e si aggrappino ad argomenti di carattere psicologico, o addirittura fisiologico, per spiegare una questione la cui ragione è lí a portata di mano e subito evidente a una mente non prevenuta, e di piú ancora del fatto che Lessing, il quale pure si è avvicinato a tal punto alla spiegazione corretta, non abbia saputo cogliere in alcun modo nel segno.

Prima di qualsiasi indagine di ordine psicologico e fisiologico, prima di chiederci se Laocoonte, in quel frangente, debba o meno gridare, questione alla quale del resto io risponderei senz'altro di sí, va chiarito, riguardo a quel gruppo marmoreo, che il gridare non vi poteva essere raffigurato solo perché la sua raffigurazione sta del tutto al di fuori del dominio della scultura. Non era possibile pro-

[89] [Cfr. LESSING, *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie* cit., cap. III.]

[90] [Cfr. J. W. GOETHE, *Über Laokoon*, in «Propyläen», Cotta, Tübingen 1798-1800 (in *Werke*, Weimar 1888, vol. XLVII, p. 110). La rivista «Propyläen» venne fondata da Goethe e da Heinrich Meyer nel 1798.]

[91] [Lo storico dell'arte e archeologo Aloys Ludwig Hirt (1759-1837), professore all'Università di Berlino. Schopenhauer si riferisce allo scritto *Versuch über das Kunstschöne* («Saggio sulla bellezza nell'arte») che Hirt pubblicò su «Die Horen», la rivista mensile pubblicata dall'editore Cotta di Tübingen e diretta da Schiller tra il 1795 e il 1797.]

[92] [Karl Ludwig Fernow (1763-1808), studioso d'arte e amico, a Weimar, della madre di Schopenhauer. I *Römischer Studien* uscirono in tre volumi fra il 1806 e il 1808.]

durre dal marmo un Laocoonte urlante, tutt'al piú uno che spalanca la bocca cercando inutilmente di gridare, un Laocoonte al quale la voce si è bloccata in gola, *vox faucibus haesit*[93]. L'essenza del gridare, e di conseguenza anche l'effetto che esso produce nello spettatore, sta tutto e solo nel suono, non nello spalancare la bocca. Quest'ultimo fenomeno, che si accompagna necessariamente al gridare, deve venire motivato e giustificato dal suono che grazie ad esso prorompe: solo allora esso, come elemento caratteristico dell'azione, è consentito, anzi è necessario, nonostante rechi danno alla bellezza. Solo che | [269] nell'arte figurativa, alla quale la raffigurazione del grido è del tutto estranea e impossibile, sarebbe effettivamente inconcepibile raffigurare lo spalancarsi della bocca, che è il mezzo violento di quel gridare e che distorce i lineamenti e il resto dell'espressione; in questo caso avremmo infatti davanti agli occhi un mezzo che esigerebbe il sacrificio di molti degli altri elementi della bellezza, mentre lo scopo, ossia il gridare medesimo, verrebbe a mancare insieme all'effetto che dovrebbe produrre sullo spirito. Anzi, ed è peggio, si produrrebbe in questo modo lo spettacolo, sempre ridicolo, di uno sforzo che rimane senza effetto, simile a quello che ottenne quel burlone che, dopo aver completamente tappato con della cera il corno di un guardiano notturno che si era addormentato, lo svegliò di soprassalto gridando al fuoco, godendosi cosí la vista dei vani tentativi messi in opera dal guardiano per farlo suonare[94]. – Dove invece la raffigurazione del gridare rientra nel dominio dell'arte figurativa, esso è del tutto ammissibile, poiché serve alla verità, ossia alla raffigurazione compiuta dell'idea. Cosí accade nella poesia, che per la raffigurazione intuitiva richiede la fantasia del lettore: è per questo che in Virgilio Laocoonte urla come un toro che si sia liberato dai suoi lacci dopo che la scure l'ha colpito; per questo Omero (*Iliade*, XX, 48-53) fa gridare paurosamente Marte e Minerva, senza che ciò vada a scapito né della loro dignità divina né della loro divina bellezza[95]. E altrettanto si dica dell'arte drammatica: Laocoonte, sulla

[93] [VIRGILIO, *Eneide*, II, v. 774. Si tratta dell'episodio, che non ha relazione con Laocoonte, in cui Enea incontra l'ombra di Creusa; al vederla, scrive Virgilio, «la voce s'arrestò nella gola» (trad. it. cit., p. 79).]

[94] [La figura del guardiano notturno che, durante la notte, segnalava l'ora con il suono del corno ricorre nella letteratura romantica tedesca. Si vedano per esempio le *Veglie* di Bonaventura (trad. it. a cura di M. Collini, Marsilio, Venezia 1990).]

[95] [«Quando gli dei dell'Olimpo giunsero in mezzo ai guerrieri, si levò allora Eris, la lotta brutale che infiamma gli eserciti, e Atena gridava, ora in piedi vicino al fossato, fuori dal muro, ora sulla riva del mare sonante, urlava paurosamente; urlava anche Ares dalla parte opposta, simile a cupa tempesta, e con voce acuta incitava i Troiani ora dall'alto del-

scena, doveva assolutamente gridare; anche Sofocle fa gridare il suo Filottete, ed egli avrà realmente gridato sulla scena antica[96]. Come caso analogo a questo, ricordo di aver visto a Londra il famoso attore K e m b l e che in un dramma tradotto dal tedesco, *Pizarro*[97], recitava la parte dell'americano Rolla, un mezzo selvaggio di carattere però assai nobile: costui, venendo ferito, gettò un grido forte e violento che era sempre di grande ed eccellente effetto poiché, essendo molto caratteristico, contribuiva notevolmente alla verità della rappresentazione. – Al contrario, un gridare muto, dipinto oppure scolpito, sarebbe ancor piú ridicolo di una musica dipinta, che già veniva biasimata nei *Propilei* di Goethe, dato che il gridare arreca molto piú danno al resto dell'espressione e alla bellezza di quanto ne arrechi alla musica, la quale impegna per lo piú solo le mani e le braccia e va considerata come un'azione caratteristica della persona; anzi, in questo senso, può convenientemente essere raffigurata nella pittura, | sino a che non richiede movimenti violenti del corpo o smorfie della bocca, com'è il caso, per esempio, della *Santa Cecilia all'organo* e del *Suonatore di violino* di Raffaello nella Galleria Sciarra a Roma, e di molti altri ancora. – Ora, poiché, a causa dei limiti propri dell'arte, il dolore di Laocoonte non poteva essere espresso con il grido, l'artista ha dovuto mettere all'opera ogni altro mezzo capace di esprimere quel dolore; e lo ha fatto in modo assolutamente perfetto, come Winckelmann (*Werke*, vol. VI, pp. 104 sgg.) ha spiegato in modo eccellente, con una descrizione che, purché si prescinda dall'attribuzione a Laocoonte di una disposizione d'animo stoica, conserva ancora oggi intatti il suo valore e la sua verità[98].

la città ora lungo il Simoenta, correndo verso la Bella Collina» (OMERO, *Iliade*, XX, vv. 48-53; trad. it. di M. G. Ciani, Marsilio, Venezia 1990, pp. 835-37).]

[96] [Schopenhauer si riferisce qui al *Filottete* di Sofocle: Filottete è stato morso da un serpente, e la ferita è diventata una piaga immedicabile; il dolore «lo fa soffrire e urlare fino al limite della dignità umana» (D. DEL CORNO, *Letteratura greca*, Principato, Milano 1988, p. 189). Dell'opera sofoclea si veda la trad. it. di M. P. Pattoni, con testo greco a fronte, in SOFOCLE, *Trachinie – Filottete*, Rizzoli, Milano 1990.]

[97] [È il dramma di August Friedrich von Kotzebue (1761-1819) intitolato, nell'originale, *Spagnoli in Perú, o la morte di Rolla* (*Pizarro* è il titolo che gli fu dato nella trasposizione inglese di Richard Brinsley Sheridan, che lo fece diventare «the most popular play of the 1790s in London and the second most popular play of the entire eighteenth century» (J. A. CARLSON, *Trying Sheridan's "Pizarro"*, in «Texas Studies in literature ad language», XXXVIII (1996), n. 3-4, p. 359). Schopenhauer, come si apprende dal suo diario, lo vide rappresentato il 17 ottobre 1803 al Covent Garden di Londra (cfr. RTB 1803-804, pp. 67 sgg.). John Philip Kemble (1757-1823) fu uno dei piú celebri attori e impresari teatrali dell'epoca romantica.]

[98] Anche quest'episodio ha il suo supplemento, che è contenuto nel cap. 36 del secondo volume. [L'annotazione di Schopenhauer manca sia in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 310, anche in *Mondo* 1939-49, tomo III, p. 79.]

§ 47.

Poiché la bellezza, insieme alla grazia, costituisce l'oggetto fondamentale della scultura, essa ama il nudo e tollera l'abbigliamento solo se non occulta le forme. Dei drappeggi si serve non per coprire, ma per riprodurre la forma in maniera mediata, che è un modo di rappresentare che impegna seriamente l'intelletto il quale, in questo modo, non giunge all'intuizione della causa, ossia la forma del corpo, se non attraverso il solo effetto che gli è dato immediatamente, la disposizione delle pieghe. Dunque il drappeggio è nella scultura, in un certo senso, quello stesso che nella pittura è lo scorcio. Sono entrambi accenni, anche se non simbolici, ma tali che, quando sono ben riusciti, costringono immediatamente l'intelletto a intuire ciò cui viene fatto cenno proprio come se fosse effettivamente dato[99].

Mi sia concesso di inserire qui incidentalmente un paragone relativo alle arti oratorie. Come la bella forma corporea diventa visibile nel modo piú favorevole quando c'è un abbigliamento leggerissimo, oppure quando non c'è alcun abbigliamento, sí che un uomo molto bello, se avesse buon gusto e fosse libero di assecondarlo, preferirebbe andare in giro seminudo, vestito solo al modo in cui vestivano gli antichi; – analogamente, ogni spirito bello e ricco di pensiero si esprimerà sempre nel modo piú naturale, schietto, | semplice, comunicando agli altri i suoi pensieri per alleviare, cosí facendo, la solitudine che egli, in un mondo come questo, deve provare; viceversa, povertà di spirito, confusione, stravaganza si vestiranno delle espressioni piú ricercate e delle locuzioni piú oscure, per avvolgere cosí in frasi difficili e pompose piccoli pensieri meschini, insulsi o banali, come chi, privo della maestà della bellezza, voglia surrogare questa sua mancanza con la veste e cerchi di nascondere la piccolezza o la bruttezza della propria persona sotto un abbigliamento barbaro, lustrini, pennacchi, gale, sbuffi e mantello. Piú di un autore si troverebbe in imbarazzo, come lo sarebbe costui se dovesse andare in giro nudo, qualora fosse costretto a tradurre in parole chiare la povera sostanza del suo libro cosí pomposo e oscuro.

[99] [Cfr. il cap. 34 dei *Supplementi*.]

§ 48.

La p i t t u r a s t o r i c a ha come oggetto principale, insieme alla bellezza e alla grazia, anche il carattere, con il quale, in generale, si deve intendere la raffigurazione della volontà nel grado piú alto della sua oggettivazione, dove l'individuo, nel quale spicca un lato particolare dell'idea dell'umanità, ha una sua specifica capacità di significare e rende conoscibile l'idea non attraverso la sola figura, ma attraverso azioni di ogni tipo e attraverso quelle modificazioni del conoscere e del volere, visibili nel volto e nei gesti, che le provocano e le accompagnano. Dato che l'idea dell'umanità deve essere raffigurata entro questo perimetro, bisogna che lo sviluppo dei suoi multiformi aspetti ci si presenti in individui altamente significativi, i quali, a loro volta, possono rendersi visibili nella loro capacità di significare solo attraverso scene, circostanze e azioni multiformi. Ora, la pittura storica si libera di questo suo compito infinito ponendoci davanti agli occhi scene di vita di qualsiasi genere, di grande o di scarso significato. Né un individuo né un'azione possono essere senza significato: in tutti gli individui e attraverso tutte le azioni l'idea dell'umanità si sviluppa in maniera progressiva. Perciò non vi è alcuna circostanza della vita umana che debba essere esclusa dalla pittura. Si fa di conseguenza un gran torto ai bravissimi pittori della | scuola fiamminga quando si loda soltanto la loro abilità tecnica ma per il resto li si guarda dall'alto in basso con disprezzo, poiché essi raffigurano per lo piú oggetti tratti dalla vita quotidiana e si ritiene, al contrario, che solo gli avvenimenti della storia universale o di quella biblica abbiano significato. Anzitutto si dovrebbe riflettere sul fatto che il significato interiore di un'azione è del tutto diverso da quello esteriore, e che l'uno procede spesso separatamente dall'altro. Il significato esteriore è l'importanza di un'azione in riferimento alle sue conseguenze per e nel mondo reale, edunque in conformità al principio di ragione. Il significato interiore è la profondità con cui si penetra nell'idea dell'umanità, che esso, portandone alla luce i lati meno comuni, rivela, facendo sí che le individualità espresse in modo chiaro e risoluto possano, grazie a un'opportuna disposizione delle circostanze, sviluppare le loro caratteristiche peculiari. Nell'arte solo il significato interiore ha valore; quello esteriore vale nella storia. Entrambi sono del tutto indipendenti l'uno dall'altro, e possono sia presentarsi insieme sia apparire da soli. Un'azione altamente significativa per la storia può essere molto comune e banale quanto al suo significato interiore: e, viceversa, una scena della vita quotidiana può avere un grande significato interiore, se in essa si manifestano degli individui umani e un agire e un volere umani, fino alle pieghe piú nascoste, in una luce limpida e chiara. Può anche essere che, in presenza di significati esteriori molto diversi, si dia un unico e identico significato interiore: per esempio, quanto a quest'ultimo, non fa differenza se dei ministri si contendono paesi e popoli sulla carta geografica, o se dei contadini all'osteria vogliano sostenere l'uno contro l'altro le proprie ragioni giuocando alle carte o ai dadi; cosí come è indifferente giuocare a scacchi con dei pezzi d'oro o di legno. Inoltre, le scene e gli avvenimenti di cui è costituita la vita di cosí tanti milioni di uomini, il loro agire e il loro darsi da fare, la loro pena e la loro gioia, sono già di per sé importanti abbastanza da essere oggetto dell'arte, e devono, con la loro ricchezza e la loro varietà, fornire materia sufficiente allo sviluppo della multiforme idea dell'umanità. Persino la fugacità dell'attimo che l'arte ha fissato in un quadro di questo tipo (oggi lo si chiama «quadro di genere») suscita una lieve, particolare | commozione, poiché l'arrestare la fuggevolezza del mondo, che si trasforma incessantemente, in singole circostanze che pure rappresentano l'intero, è una capacità che ha l'arte pittorica, attraverso la quale essa sembra portare il tempo stesso all'immobilità, in quanto innalza il singolo caso all'idea della sua specie. Infine, i soggetti storici ed esteriormente significativi hanno spesso l'inconveniente che proprio ciò che in loro ha significato non è raffigurabile intuitivamente, ma deve essere posto dal pensiero. Da questo punto di vista il significato nominale del quadro andrà distinto, in generale, da quello reale: quello è il significato esteriore, che però sopraggiunge solo come concetto; questo è il lato dell'idea dell'umanità che si rende manifesto all'intuizione attraverso l'immagine. Per esempio, Mosè che viene trovato dalla principessa egiziana è per la storia un momento della piú alta importanza; il significato reale, invece, ciò che realmente è dato nell'intuizione, è un trovatello che una donna aristocratica ha messo in salvo strappandolo alla sua culla galleggiante: un caso che può essersi verificato già diverse volte. Solo la foggia dell'abito può qui far capire alla persona colta che si tratta di quel determinato fatto storico; ma l'abito ha valore solo per il suo significato nominale, mentre è indifferente per quello reale, poiché quest'ultimo conosce solo l'uomo come tale, non le forme arbitrarie. I soggetti trat-

ti dalla storia non hanno alcun privilegio su quelli ricavati dalla pura e semplice possibilità che, in quanto tali, non denominano nulla di individuale, ma solo il generale: ciò che in essi è propriamente significativo non è affatto l'individuale, non è il singolo dato come tale, ma l'universale che è in esso, il lato dell'idea dell'umanità che si esprime per suo tramite. D'altra parte, però, non si devono in nessun modo respingere anche determinati oggetti storici; solo che in questo caso l'autentico punto di vista artistico, sia del pittore sia dello spettatore, non si rivolge a ciò che vi è in essi di individuale, che costituisce l'aspetto storico, ma all'universale che in loro si esprime, all'idea. Inoltre, vanno scelti solo quegli oggetti storici il cui significato fondamentale sia effettivamente raffigurabile e non debba essere aggiunto dal pensiero; diversamente, il significato nominale si allontana troppo da quello reale e ciò che, dinanzi al quadro, viene puramente pensato diventa la cosa piú importante e danneggia ciò che viene intuito. Se già sul | palcoscenico non è conveniente che (come accade nelle tragedie francesi) la parte fondamentale dell'azione si svolga dietro le quinte, è evidente che questo difetto è di gran lunga maggiore in un quadro. Un effetto decisamente dannoso i soggetti storici lo producono solo quando costringono il pittore a mantenersi in un campo scelto ad arbitrio e con finalità estranee all'arte, ed è addirittura un disastro quando questo campo è povero di oggetti pittorici e significativi, come, per esempio, nel caso della storia di un piccolo popolo isolato, ostinato, governato gerarchicamente, ossia governato dalla pazzia[100], disprezzato da tutti i grandi popoli dell'oriente e dell'occidente suoi contemporanei, com'è il popolo ebraico. – Dato che tra noi e tutti i popoli dell'antichità stanno, come una linea di confine, le migrazioni dei popoli[101], come fra l'attuale configurazione della superficie terrestre e quella di cui vediamo solo organismi fossili stanno i passati mutamenti del fondo marino, in generale si deve ritenere una grande sfortuna il fatto che il popolo la cui passata civiltà doveva servire come base principale della nostra non sia stato quello degli Indiani, o dei Greci, o anche dei Romani, bensí proprio quello di questi Giudei. Ma soprattutto è stata una cattiva stella per i geniali pittori italiani del XV e del XVI secolo l'essersi dovuti aggrappare, nella sfera ristretta in cui si erano arbitrariamente indirizzati per la scelta dei loro soggetti, a miserie di ogni genere: poiché il Nuovo Testamento è, per la sua parte storica, quasi ancora piú sfavorevole per la pittura di quello Antico, e la storia successiva dei martiri e dei Padri della Chiesa è un oggetto ancora piú infelice. Tuttavia, dai quadri il cui oggetto è costituito dall'aspetto storico o da quello mitologico del giudaismo e del cristianesimo si devono tenere ben distinti quelli nei quali si manifesta all'intuizione l'autentico spirito del cristianesimo, ossia il suo spirito etico, attraverso la raffigurazione degli uomini che sono pieni di quello spirito[102]. Queste raffigurazioni costituiscono in effetti le creazioni piú alte e piú mirabili dell'arte pittorica, tanto che sono riuscite solo ai piú grandi maestri di quest'arte, soprattutto a Raffaello e a Correggio, e a quest'ultimo soprattutto nei suoi primi quadri. Dipinti di questo genere non vanno annoverati propriamente tra quelli storici, poiché non raffigurano per lo piú un avvenimento, un'azione: sono semplicemente gruppi di santi, il Salvatore stesso, spesso ancora | bambino con sua madre, angeli, e cosí via. Nei loro lineamenti, soprattutto negli occhi, noi vediamo l'espressione, il rispecchiarsi della conoscenza piú perfetta, quella conoscenza che non si rivolge alle cose particolari ma che ha invece afferrato compiutamente le idee, e quindi l'intera essenza del mondo e della vita, una conoscenza che in loro, retroagendo sulla volontà, non fornisce ad essa, come fa invece quell'altra, dei *motivi*, ma è viceversa diventata essa stessa un *quietivo* di ogni forma del volere, da cui deriva quella completa rassegnazione che costituisce l'intimo spirito tanto del cristianesimo quanto della sapienza indiana, la rinuncia a ogni volere, la conversione, il toglimento della volontà e, con essa, dell'intera essenza del mondo, cioè la redenzione. Cosí quei maestri dell'arte, lodati in ogni tempo, espressero intuitivamente attraverso le loro opere quell'altissima saggezza. E qui si trova la vetta di ogni arte che, avendo perseguito la volontà nelle sue adeguate oggettità, ossia nelle idee, attraverso tutti i livelli, da quelli piú bassi, nei quali in vario modo la muovono le cause, sino a quelli in cui a muoverla sono gli stimoli, e infine a quelli in cui sono i motivi a muoverla e a dispiegarne l'essenza, termina ora con la raffigurazione della sua libera autosoppressione attraverso quel grande quietivo che le viene dalla piú perfetta conoscenza della sua propria essenza[103].

[100] [I due ultimi incisi mancano in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 314.]

[101] [*Völkerwanderung*, in tedesco; ossia quelle che per lo piú indichiamo come le invasioni barbariche.]

[102] [Non «di quel genio», come traduce *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 315.]

[103] La comprensione di questo passo presuppone la lettura integrale del libro seguente.

§ 49.

Alla base di tutte le nostre precedenti considerazioni sull'arte c'è sempre la verità che l'oggetto dell'arte, la raffigurazione del quale è lo scopo dell'artista, e la cui conoscenza deve, di conseguenza, precedere la sua opera, costituendone il germe e la sorgente, è una idea, nel senso platonico, e nient'altro: non la singola cosa particolare, che è l'oggetto della comprensione comune; e nemmeno il concetto, che è l'oggetto del pensiero razionale e della scienza. Sebbene idea e concetto abbiano qualcosa in comune, in quanto l'una e l'altro rappresentano l'unità di una molteplicità di cose reali, tuttavia, dopo quanto si è detto nel primo libro a proposito del concetto e nel libro | presente a proposito dell'idea, dev'essere ormai diventata sufficientemente chiara e limpida la grande differenza che intercorre tra di loro. Che però già Platone avesse ben compreso tale differenza, questo non lo voglio sostenere affatto; anzi, alcuni dei suoi esempi di idee e delle sue spiegazioni in proposito sono applicabili solamente ai concetti. Lasciamo stare, per ora, la questione, e andiamo avanti per la nostra strada, rallegrandoci ogni qual volta ci capiti di calcare le orme di uno spirito grande e nobile, non però seguendone le tracce, ma perseguendo il nostro obiettivo. – Il concetto è astratto, discorsivo, del tutto indeterminato all'interno della sua sfera, e determinato solo entro i suoi confini, raggiungibile e comprensibile da chiunque possieda la sola ragione, comunicabile a parole senza alcun'altra mediazione, esaurito per intero dalla propria definizione. L'Idea, invece, che in ogni caso va definita come la rappresentante adeguata del concetto, è del tutto intuitiva e, sebbene rappresenti una quantità infinità di singole cose, tuttavia è assolutamente determinata; essa non è conosciuta dall'individuo come tale, ma solo da chi si sia elevato, superando ogni volere e ogni individualità, alla condizione di puro soggetto del conoscere: essa è dunque conseguibile soltanto dal genio, e poi da chi, attraverso l'elevazione della propria pura capacità conoscitiva, occasionata per lo piú proprio dalle opere del genio, si trovi in una disposizione d'animo geniale: l'idea perciò non è comunicabile direttamente, ma solo in modo condizionato, in quanto idea concepita e riprodotta nell'arte essa parla a ciascuno solo secondo la misura del suo valore intellettuale; proprio per questo le opere piú eccellenti di ogni arte, i piú nobili prodotti del genio, sono destinati a rimanere, per la maggioranza ottusa degli

uomini, dei libri chiusi per l'eternità, inaccessibili, separati da loro da un abisso profondo, cosí come alla plebe è impossibile godere della compagnia dei principi. È vero che anche i piú sciocchi ammettono il valore delle grandi opere, qualora esso sia riconosciuto dall'autorità, e lo fanno, in effetti, per non tradire la propria debolezza[104]; e tuttavia, nell'ombra, si tengono pronti a pronunciare contro di loro un giudizio di condanna ogni qual volta che nutrano la speranza di poterlo fare senza compromettersi, dando cosí libero sfogo a un odio a lungo represso nei confronti di tutte le cose grandi e belle, che non parlavano a loro e dalle quali, perciò, si sentivano umiliati, e nei confronti dei loro creatori. Poiché, in generale, per riconoscere e apprezzare spontaneamente il valore altrui, si deve possederne | di proprio. È su questo che si fondano sia la necessità di porre, accanto a qualsiasi merito, la modestia, sia gli elogi sproporzionati che si indirizzano a una virtú che, sola tra tutte le sue sorelle, viene ogni volta aggiunta, da chi stia tessendo le lodi di qualcuno che abbia dei meriti, allo scopo di rappacificare gli inetti e di placare la loro rabbia. Cos'altro è infatti la modestia se non un'umiltà fasulla, per mezzo della quale, in un mondo pieno zeppo di perfide invidie, si vuole mendicare, per i propri privilegi e per i propri meriti, il perdono di quanti ne sono privi? Chi non se ne attribuisce affatto, poiché realmente non ne possiede, non è una persona modesta, ma solo una persona onesta.

L'idea è l'unità frantumata nella molteplicità, per mezzo della forma temporale e spaziale della nostra apprensione intuitiva: invece il concetto è l'unità nuovamente ricostituita dalla molteplicità, per mezzo dell'astrazione di cui è capace la nostra ragione: quest'ultima può venire indicata come *unitas post rem*, quella come *unitas ante rem*. Infine, la differenza tra concetto e idea si può esprimere anche con una similitudine, dicendo: il concetto è come un recipiente inanimato nel quale le cose che abbiamo riposto stanno effettivamente l'una accanto all'altra, ma dal quale non si può tirar fuori (attraverso i giudizi analitici) nulla di piú di ciò che (attraverso la riflessione sintetica) abbiamo riposto in esso; l'idea, invece, sviluppa in chi l'ha concepita delle rappresentazioni che, dal punto di vista del concetto corrispondente, sono nuove: somiglia a un organismo vivente, capace di svilupparsi e di procreare, che produce ciò che non era stato introdotto in esso.

Ora, da tutto ciò che abbiamo detto segue che il concetto, per

[104] [La precisazione manca in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 317.]

quanto sia utile per la vita, e per quanto sia utilizzabile, necessario e produttivo per la scienza, per l'arte risulta sempre sterile. Invece l'idea, una volta che sia stata colta, è la vera e unica sorgente di ogni opera d'arte degna di questo nome. Nella sua potente originalità essa attinge solo dalla vita stessa, dalla natura, dal mondo, e solo dal genio autentico, o da chi, grazie a un istante di entusiasmo, sia giunto sino alla genialità. Solo una concezione immediata di questo genere può produrre autentiche opere d'arte, che recano in sé una vita immortale. Proprio perché l'idea è e rimane intuitiva, l'artista non è cosciente *in abstracto* dell'intenzione e dello scopo della propria | 278 opera; quel che gli si libra dinanzi non è un concetto, ma un'idea, e dunque egli non è in condizione di render conto del proprio operato: lavora, come si esprime la gente, con il puro sentimento e inconsapevolmente, anzi, in modo istintivo. Invece gli imitatori, i manieristi, *imitatores, servum pecus*[105], nell'arte prendono le mosse dal concetto: si annotano ciò che nelle opere d'arte autentiche piace e commuove, se lo chiariscono, lo afferrano nel concetto, e dunque in modo astratto, e poi lo imitano, apertamente o in modo occulto[106], perseguendo con intelligenza il proprio intento. Succhiano come i parassiti delle piante il loro nutrimento dalle opere altrui e assumono, come i polipi, il colore di ciò di cui si nutrono. Anzi, si potrebbe sostenere, andando avanti con i paragoni, che sono come delle macchine che triturino molto finemente e mescolino insieme ciò che si introduce in esse, senza però essere in grado di digerirlo, cosí che i componenti estranei si possono pur sempre ritrovare, tirare fuori dal miscuglio e tenere separati: solo il genio somiglia, di contro, all'organismo corporeo, che assimila, trasforma e produce. Egli infatti viene sí educato e plasmato da quanti lo hanno preceduto e dalle loro opere, ma può produrre i propri frutti solo grazie all'immediatezza del proprio contatto con la vita e il mondo, un contatto che reca l'impronta dell'intuizione; per questo anche la formazione piú elevata non danneggia affatto la sua originalità. Tutti gli imitatori, tutti i manieristi, colgono invece l'essenza delle opere altrui, che usano come modello, sotto la forma del concetto; ma i concetti non sono mai in grado di dare a un'opera una vita interiore. I contemporanei, vale a dire l'ottusità della massa di ogni tempo, dato che conoscono anch'essi soltanto concetti e restano appiccicati ad essi, accol-

[105] [«Imitatori, servo gregge» (ORAZIO, *Epistulae*, I, XIX, v. 19; trad. it. di E. Turolla, in ID., *Le opere*, Loescher, Torino 1963, pp. 1036-37).]

[106] [Non «in modo aperto o palese», come traduce *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 318.]

gono le opere manierate con un plauso sollecito ed entusiasta: le stesse opere diventano però dopo pochi anni indigeribili, poiché lo spirito del tempo, vale a dire i concetti dominanti nei quali soltanto potevano radicarsi, sono nel frattempo mutati. Solo le opere autentiche, scaturite immediatamente dalla natura, dalla vita, rimangono, come queste, eternamente giovani e sempre capaci di una forza originaria. Esse infatti non appartengono ad alcuna epoca determinata, bensí all'umanità intera; e come, proprio per questo, vennero accolte in modo piuttosto freddo dal proprio tempo, al quale disdegnarono di conformarsi, e, poiché ne svelarono in modo indiretto e negativo il carattere erroneo, vennero riconosciute solo tardi e malvolentieri; cosí per la stessa ragione non possono invecchiare, ma parlano anche alle epoche piú lontane sempre con freschezza e sempre di nuovo | 279 rinnovandosi; e non sono nemmeno piú esposte al rischio di essere trascurate e misconosciute, dato che sono state coronate e sanzionate dal plauso delle poche teste capaci di giudizio, che compaiono isolate e rare nel corso dei secoli[107] e depongono i loro voti che, accumulandosi lentamente, danno un fondamento a quell'autorità che sola costituisce il tribunale al quale ci si riferisce quando si afferma di volersi appellare alla posterità. Quelle singole menti che successivamente appaiono sono in tutto e per tutto sole: la massa e la folla della posterità saranno e resteranno in ogni tempo sciocche e ottuse come la massa e la folla in ogni tempo è stata e in ogni tempo è. – Si leggano i lamenti che i grandi spiriti di ogni secolo hanno levato a proposito dei loro contemporanei: suonano sempre come se fossero di oggi, poiché la razza è sempre la stessa. In ogni tempo e in ogni arte la maniera prende il posto dello spirito, che è sempre una prerogativa di pochi: la maniera, però, è il vecchio abito smesso di quella manifestazione dello spirito[108] che si è presentata per ultima e che è stata riconosciuta come tale. In conseguenza di tutto ciò, il plauso della posterità, di regola, non si acquista altrimenti che sacrificando il plauso del proprio tempo, e viceversa[109].

[107] «Apparent rari, nantes in gurgite vasto». [«Appaiono pochi naufraghi che nuotano sul vasto gorgo». È un verso dell'*Eneide* (I, 118), trad. it. cit., p. 9. Sviante, rispetto alle intenzioni di Schopenhauer, la traduzione di Annibal Caro citata dalla curatrice di *Mondo* 1989, p. 1604, peraltro imprecisa nella numerazione dei versi.]

[108] [Non «del genio», come traduce *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 319.]

[109] Si veda il cap. 34 del secondo volume.

§ 50.

Ora, se il fine di tutte le arti è quello di comunicare l'idea che è stata afferrata, la quale, proprio grazie alla mediazione operata dallo spirito dell'artista, in cui appare purificata e isolata da ogni elemento estraneo, diventa comprensibile anche a chi abbia una sensibilità debolissima e nessuna capacità di produrre; e se inoltre è riprovevole, nell'arte, prendere le mosse dal concetto; allora non potremo approvare che un'opera d'arte sia destinata intenzionalmente ed esplicitamente all'espressione di un concetto, come nel caso dell'allegoria. Un'allegoria è un'opera d'arte che significa qualcosa di diverso da ciò che raffigura. Ma ciò che viene intuito, e di conseguenza anche l'idea, esprime se stesso in modo immediato e del tutto compiuto, e non ha bisogno della mediazione di qualcos'altro che alluda ad esso. E dunque ciò che 280 | in questo modo viene significato e rappresentato attraverso un che di affatto diverso, poiché non può esso stesso venire offerto all'intuizione, è sempre un concetto. Attraverso l'allegoria viene dunque designato sempre un concetto, sí che lo spirito dello spettatore viene distolto dalla rappresentazione intuitiva che gli viene presentata e spinto verso un'altra rappresentazione del tutto diversa da essa, astratta e non intuitiva, che sta del tutto al di fuori dell'opera d'arte: in questo caso un quadro o una statua devono dunque realizzare la stessa cosa che realizza la scrittura, solo in modo molto piú perfetto. Quello che abbiamo interpretato come scopo dell'arte, la raffigurazione dell'idea percepibile solo intuitivamente, qui non è piú lo scopo. Per ciò che qui ci si propone, tuttavia, all'opera d'arte non è neanche richiesta una grande perfezione: è sufficiente che si veda quel che l'oggetto dev'essere, dato che, una volta che questo sia stato trovato, lo scopo è stato raggiunto e lo spirito viene ora condotto verso una rappresentazione di tutt'altro genere, verso un concetto astratto, che era appunto l'obiettivo che ci si era preposti. Di conseguenza, nelle arti figurative le allegorie non sono altro che dei geroglifici: il valore artistico che esse possono comunque possedere come raffigurazioni intuitive non compete loro in quanto allegorie, ma per ragioni diverse. Il fatto che *La notte* del Correggio[110], *Il genio della fama* di Annibale Carracci[111], *Le ore* di Poussin[112] siano dei dipinti molto belli va tenuto del tutto distinto dal fatto che essi sono delle allegorie. In quanto allegorie, essi non dicono niente di piú di un'iscrizione, anzi, dicono molto di meno. Veniamo qui ricondotti alla distinzione che abbiamo operato piú sopra tra il significato reale e quello nominale di un dipinto. Il significato nominale è qui appunto quello allegorico come tale, come per esempio *Il genio della fama*; il significato reale è ciò che viene effettivamente raffigurato: in questo caso un bel giovane alato con dei bei fanciulli che gli volano intorno; tutto ciò è l'espressione di un'idea; questo significato reale, però, agisce solo fino a che ci si dimentichi di quello nominale, allegorico: non appena ci si pensi, l'intuizione ci abbandona e un concetto astratto occupa la nostra mente. Ma il passaggio dall'idea al concetto è sempre una caduta. Anzi, ogni significato nominale, ogni intento allegorico, spesso reca danno al significato reale, alla verità intuitiva: è il caso, per esempio, della luminosità innaturale della *Notte* del Correggio che, per quanto assai ben dipinta, tuttavia ha una motivazione solo allegorica ed è, nella realtà, impossibile. Dunque, anche nell'eventualitàche un dipinto allegorico abbia un valore artistico, | quest'ultimo è del tutto separato e indipendente da ciò che 281 esso realizza in quanto allegoria. Un'opera d'arte di questo genere serve a due scopi contemporaneamente, vale a dire all'espressione di un concetto e all'espressione di un'idea: ma solo quest'ultimo può essere il fine dell'arte; l'altro è uno scopo estraneo, un giuoco divertente che fa sí che un dipinto possa allo stesso tempo servire come iscrizione, come geroglifico, e che è stato inventato per il gusto di coloro ai quali l'autentica essenza dell'arte non riesce a parlare. È come quando un'opera d'arte è anche, allo stesso tempo, un attrezzo utile, nel qual caso essa risponde a due scopi diversi: come per esempio nel caso di una statua che sia allo stesso tempo un candelabro o una cariatide[113], oppure in quello di un bassorilievo che sia allo stesso tempo lo scudo di Achille. I puri amanti dell'arte non apprezzeranno né l'uno né l'altro. È vero che un dipinto allegorico può anche, proprio per questa sua qualità, produrre nell'animo un'impressione vivace, ma lo stesso effetto lo produrrebbe, ove fossero date le me-

[110] [Antonio Allegri (1489-1534), detto il Correggio (dal nome del suo paese natale). Il dipinto *La notte* è conservato presso la Gemäldegalerie di Dresda.]

[111] [Annibale Carracci (1560-1609), uno dei maggiori esponenti della pittura bolognese del suo tempo.]

[112] [Il pittore francese Nicolas Poussin (1594-1665), che fu il principale esponente del classicismo seicentesco.]

[113] [Le cariatidi erano sculture raffiguranti figure femminili che venivano utilizzate come colonne o pilastri nelle opere architettoniche.]

desime circostanze, anche un'iscrizione. Per esempio, se nell'animo di un uomo è durevolmente e saldamente radicato il desiderio della fama, costui la considererà come una sua legittima proprietà che gli verrà negata solo sino a quando non avrà prodotto i documenti che attestano che egli la possiede: ebbene, se costui viene condotto dinanzi al *Genio della fama* con le sue corone d'alloro, tutto il suo animo ne sarà eccitato e la sua forza sarà spinta all'azione: ma la stessa cosa potrebbe capitargli se all'improvviso vedesse, scritta a grandi e chiari caratteri su una parete, la parola «gloria». Oppure, se un uomo ha scoperto una verità che ha valore come massima per la vita pratica o come indirizzo per la scienza, ma che non trova credito, agirà con forza su di lui la vista di un dipinto allegorico che raffiguri il tempo che solleva il velo e lascia vedere la nuda verità, ma lo stesso effetto lo avrebbe prodotto il motto «Le tems découvre la vérité»[114]. Poiché ciò che qui propriamente agisce è sempre e solo il pensiero astratto, non l'intuizione.

Ora se, secondo quanto abbiamo detto, l'allegoria è, nell'arte figurativa, una tendenza scorretta, asservita a un fine che all'arte è del tutto estraneo, essa diventa assolutamente insopportabile se è spinta sino al punto che la raffigurazione di piccoli accenni forzati e introdotti arbitrariamente sconfini nel ridicolo. Di questo genere sono, | 282 per esempio, una testuggine usata per alludere al significato del pudore femminile; la Nemesi che guarda il seno sotto la propria veste, per significare che è in grado di vedere anche ciò che è nascosto; la tesi del Bellori[115], che Annibale Carracci avrebbe vestito di giallo la voluttà perché voleva intendere che le sue gioie appassiscono presto e diventano gialle come la paglia. – Ora, se tra la cosa raffigurata e il concetto che per mezzo di essa viene significato non c'è alcun collegamento fondato sulla sussunzione sotto a quel concetto[116] o sulla associazione delle idee, ma il segno e ciò che viene contrassegnato stanno in una connessione del tutto convenzionale, che si verifica grazie a un accostamento di fatto verificatosi casualmente, allora io chiamo s i m b o l o questa sottospecie dell'allegoria. Cosí la rosa è simbolo della discrezione,

[114] [Il tempo disvela la verità. *Tems* non è il risultato di un refuso, ma una forma arcaica per *temps*.]

[115] [Giovanni Pietro Bellori (1615-96), autore delle *Vite de' pittori, scultori ed architetti moderni* (1672), fu collezionista, critico d'arte, pittore, poeta e, tra le altre cose, raccolse disegni e stampe antiche, che entrarono poi a far parte del museo del re di Prussia.]

[116] [Non «sotto quel soggetto», come si legge, a causa verosimilmente di un refuso, in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 322.]

l'alloro è simbolo della gloria, la palma è simbolo della vittoria, la conchiglia è simbolo del pellegrinaggio, la croce è simbolo della religione cristiana: a questa categoria appartengono anche tutti i significati che vengono attribuiti immediatamente ai semplici colori, come quando si dice che il giallo è il colore della falsità o l'azzurro il colore della fedeltà. Simboli di questo genere possono spesso essere utili nella vita, ma nell'arte non hanno alcun valore: devono essere considerati in tutto e per tutto come geroglifici, o addirittura come ideogrammi cinesi, e appartengono in effetti alla stessa classe degli stemmi, della frasca posta sull'insegna di un'osteria, delle chiavi che rendono riconoscibili i ciambellani, o del grembiule di cuoio dal quale si riconoscono i minatori. – Se infine certi personaggi storici o certi personaggi mitici, oppure certi concetti personificati, vengono resi riconoscibili per mezzo di simboli stabiliti una volta per tutte, allora questi dovrebbero chiamarsi, propriamente, e m b l e m i: di questo genere sono gli animali degli evangelisti, il gufo di Minerva, la mela di Paride, l'ancora della speranza, e cosí via. Intanto si dà per lo piú il nome di emblemi a quelle immagini simboliche, semplici e raffigurate da un motto che devono illustrare una verità morale, e delle quali abbiamo delle grandi raccolte grazie all'opera di J. Camerarius[117], Alciatus[118] e altri: esse costituiscono il passaggio all'allegoria poetica della quale parleremo piú avanti. – La scultura greca si rivolge all'intuizione, ed è perciò e s t e t i c a; quella indiana si rivolge al concetto, ed è perciò puramente simbolica.

Questo giudizio sull'allegoria, che si fonda sulle considerazioni che abbiamo svolto sino a qui intorno all'essenza profonda dell'arte ed è loro | 283 strettamente connesso, è l'esatto opposto del punto di vista di Winckelmann il quale, ben lontano dal riconoscere, come noi, che l'allegoria è qualcosa di totalmente estraneo allo scopo dell'arte e spesso dannoso, ne parla in continuazione, e anzi (*Werke*, vol. I, pp. 55 sgg.) pone il fine supremo dell'arte nella «raffigurazione di concetti universali e di cose non percepibili dai sensi». Resta libero ciascuno di aderire all'uno o all'altro punto di vista. A me però, davanti a questa e ad altre simili opinioni del Winckelmann riguardanti

[117] [Joachim Liebhard, detto Camerarius, fu un famoso letterato dell'età della Riforma, vicino a Melantone.]

[118] [G. P. Alciatus fu teologo protestante contemporaneo del Camerarius. Ma esiste anche un Andrea Alciatus (1492-1550), autore di una raccolta di allegorie (*Emblemata*), al quale, piú probabilmente, Schopenhauer fa qui riferimento.]

l'autentica metafisica del bello[119], apparve molto chiaramente la verità che si può avere la piú grande sensibilità e il piú corretto giudizio a proposito del bello artistico, senza tuttavia essere nella condizione di dare ragione astratta e autenticamente filosofica dell'essenza del bello e dell'arte; proprio come si può essere molto nobili e virtuosi e avere una coscienza sensibilissima, capace di risolvere i singoli casi particolari con l'esattezza di una bilancia di precisione, senza per questo essere in condizione di approfondire filosoficamente e di esporre *in abstracto* il significato etico delle azioni.

Ma l'allegoria ha con la poesia una relazione del tutto diversa da quella che ha con le arti figurative e, se in queste ultime va respinta, in essa è invece del tutto ammissibile e opportuna. Poiché nelle arti figurative essa porta dal dato intuitivo, che è l'autentico oggetto di ogni arte, al pensiero astratto; nella poesia invece la relazione è rovesciata: qui ciò che è dato immediatamente nelle parole è il concetto, e il fine piú prossimo è quello di condurre ogni volta da quest'ultimo al dato intuitivo, della cui raffigurazione deve farsi carico la fantasia dell'ascoltatore. Se nelle arti figurative si è condotti dal dato immediato a qualcos'altro, questo altro deve essere sempre un concetto, poiché qui solo l'astratto può essere dato in modo non immediato; ma un concetto non può essere l'origine di un'opera d'arte, né la sua comunicazione può esserne lo scopo. Nella poesia, invece, il concetto è il materiale, il dato immediato, che perciò può benissimo essere abbandonato, per produrre un'immagine intuitiva di natura del tutto diversa, nella quale lo scopo viene conseguito. Nel contesto di una poesia qualche concetto, oppure un pensiero astratto, può essere indispensabile, sebbene in sé non sia affatto capace di alcuna rappresentazione intuitiva 284 immediata: | essi vengono perciò spesso resi intuibili per mezzo di un esempio che possa essere sussunto in essi. Una cosa di questo genere accade già in ogni espressione figurata, accade in ogni metafora, in ogni similitudine, parabola e allegoria, tutte figure che differiscono l'una dall'altra solo per la lunghezza e per lo sviluppo della descrizione. Per questa ragione nelle arti oratorie le similitudini e le allegorie producono un effetto eccellente. Come nella bella immagine che Cervantes usa a proposito del sonno quando, per esprimere il fatto che ci libera da tutti i dolori spirituali e fisici,

[119] [Non «dell'arte», come traducono sia *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 323, sia *Mondo* 1939-49, tomo III, p. 93.]

dice che «esso è un mantello che avvolge l'uomo tutto intero»[120]. Come nella bella allegoria con la quale Kleist esprime il pensiero che filosofi e scienziati illuminano il genere umano, nel verso:

Quelli, la cui notturna lampada l'intera terra rischiara[121].

Con quale forza e con quale espressività Omero designa Ate apportatrice di sventure quando dice: «Ha i piedi leggeri e non sfiora la terra, ma cammina sulla testa degli uomini per la loro rovina» (*Iliade,* XIX, 91)[122]. Che effetto potente ebbe l'apologo di Menenio Agrippa dello stomaco e delle membra sul popolo romano che aveva abbandonato la città[123]. Con quanta bellezza la già citata allegoria platonica della caverna esprime, all'inizio del settimo libro della *Repubblica*, uno tra i piú astratti dogmi filosofici. Analogamente, la favola di Proserpina – che, per aver gustato una melagrana nel mondo degli inferi, è condannata a rimanervi – va considerata come un'allegoria, tendenzialmente filosofica, dal profondo significato: il che appare con particolare evidenza nel rifacimento di questa favola che Goethe ha inserito come episodio nel *Trionfo della sensibilità*[124]. Mi sono note tre ampie opere allegoriche: una, manifesta e dichiarata, è l'incomparabile *Criticón* di Baldassarre Gracián[125], che consiste in un vasto e ricco tessuto di allegorie intrecciate l'una con l'altra e dotate di un profondo significato, che qui servono a dare una veste piacevole alle verità morali, e alle quali l'autore dà, proprio in questo modo, la massima intuitività, suscitando la nostra meraviglia con la ricchezza delle sue invenzioni. Due opere non manifestamente allegoriche sono invece il *Don Chisciotte* e *Gulliver a Lilliput*[126]. Il primo costituisce la rappresentazione allegorica della vita di ogni uomo che non voglia, come gli

[120] [Cfr. M. DE CERVANTES, *Don Chisciotte*, Parte II, cap. LXVIII: «Fintanto che dormo, non sento né timori, né speranze, né fatiche, né gloria. Benedetto chi inventò il sonno! È una cappa che copre tutti i pensieri, un vitto che leva la fame, un'acqua che estingue la sete...» (trad. it. di F. Carlesi, Mondadori, Milano 1979², p. 1166).]

[121] [«Die, deren nächtliche Lampe den ganzen Erdball erleuchtet» (E. VON KLEIST, *Der Frühling* («La primavera»), in *Werke*, Unger, Berlin 1803, vol. I, p. 236).]

[122] [OMERO, *Iliade*, XIX, 91-92; trad. it. cit., p. 811.]

[123] [Cfr. TITO LIVIO, *Ab urbe condita*, II, 32.]

[124] [Prima che nel *Triumph der Empfindsamkeit*, la Proserpina di Goethe era già stata apparsa nel 1778 nelle pagine del «Deutscher Merkur». Dell'opera si veda la traduzione italiana di M. Ferriolo Venturi, col titolo *Il trionfo del sentimentalismo. Un capriccio drammatico*, Semar, Roma 1998.]

[125] [Il gesuita Baltasar Gracián y Morales (1601-58) scrisse *El Criticón* fra il 1651 e il 1657. Schopenhauer nel 1862 tradusse il suo *Oráculo manual y Arte de Prudencia* (1647).]

[126] [*Gulliver a Lilliput* costituisce la prima parte de *I viaggi di Gulliver* di Jonathan Swift.]

altri, preoccuparsi semplicemente del proprio bene personale, ma persegua invece un fine oggettivo, ideale, che si impadronisce del suo pensiero e del suo volere; | con il che finisce per agire in questo mondo in modo davvero strano. Nel *Gulliver* basta considerare su un piano spirituale ciò che è materiale per accorgersi che cosa quel *satirical rogue*, come lo avrebbe chiamato Amleto[127], aveva in mente. – Ora, in quanto nell'allegoria poetica il dato è sempre il concetto che essa vuole rendere intuitivo per mezzo di un'immagine, essa potrà a volte esprimersi o aiutarsi con un'immagine dipinta; ma quest'ultima non dovrà essere considerata come un'opera appartenente alle arti figurative, ma solo come un geroglifico che funge da contrassegno, e non avrà alcuna pretesa quanto al valore pittorico, ma solo quanto a quello poetico. Di questo genere è la bella vignetta allegorica di Lavater[128], la quale deve certo rincuorare chiunque difenda nobilmente la verità: una mano che viene punta da una vespa mentre sorregge una fiaccola, mentre sulla fiamma si bruciano dei moscerini: e sotto il motto:

> Se anche il moscerino si è bruciato le ali,
> se anche il cranio e il piccolo cervello gli sono scoppiati;
> la luce resta pur sempre luce!
> E se anche la piú furiosa delle vespe mi punge,
> non la lascerò mai cadere[129].

Qui va ricordata anche quella pietra sepolcrale con un lume spento e ancora fumante, con il motto:

> Quando si spegne diventa chiaro
> se era luce di sego o luce di cera[130].

Dello stesso genere è, infine, un antico albero genealogico tedesco, nel quale l'ultimo rampollo dell'antichissima famiglia esprime il proposito di condurre sino alla fine la propria vita in completa continenza e castità facendo sí che, in questo modo, la sua stirpe si estingua, raffigurando se stesso vicino alla radice di un albero molto ramificato, nell'atto di reciderlo con una forbice. Sono di questo tipo tutte quelle immagini simboliche di cui abbiamo parlato sopra e che

[127] [«Pennivendolo satirico» (W. SHAKESPEARE, *Amleto*, atto II, scena II, trad. it., con testo originale a fronte, a cura di A. Lombardo, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 96-97).]

[128] [Il filosofo e teologo svizzero Johann Kaspar Lavater (1741-1801), celebre per i suoi studi di fisiognomica.]

[129] [«Und ob's auch der Mücke den Flügel versengt, | den Schädel und all seine Gehrinchern zerspresgt; | Licht bleibet doch Licht! | Und wenn auch die grimmigste Wespe mich sticht, | ich lass'es doch nicht».]

[130] [«Wann's aus ist, wird es offenbar, | Ob's Talglicht, oder Wachslicht war».]

sono dette comunemente emblemi, che si potrebbero anche definire brevi favole dipinte con la morale espressa in parole. – Allegorie di questo genere vengono sempre annoverate nell'ambito poetico, non in quello pittorico, e proprio in esso trovano la loro giustificazione: l'esecuzione figurata ha dunque qui sempre un carattere accessorio, e non le si richiede altro che di raffigurare la cosa in modo tale da renderla conoscibile. Ma come nelle arti figurative, cosí anche nella poesia | l'allegoria si converte nel simbolo quando tra ciò che viene presentato all'intuizione e l'astrazione che con esso viene indicata non c'è che una connessione arbitraria. Proprio perché ogni connessione simbolica si basa, in fondo, su una convenzione, il simbolo ha, tra gli altri difetti, anche quello che il suo significato, con il tempo, viene progressivamente dimenticato, fino a che va del tutto perduto: chi mai potrebbe indovinare, se già non lo sapesse, perché il pesce è simbolo del Cristianesimo? Solo uno Champollion[131]: poiché esso è in tutto e per tutto un geroglifico fonetico[132]. Perciò l'*Apocalisse* di Giovanni, come allegoria poetica[133], ci sta oggi dinanzi pressappoco al modo dei bassorilievi con l'iscrizione «magnus Deus sol Mithra»[134], sull'interpretazione dei quali oggi ancora si discute[135].

§ 51.

Se ora, forti delle nostre considerazioni precedenti sull'arte in generale, passiamo dalle arti figurative alla poesia, non dubiteremo del fatto che anch'essa abbia l'intento di rendere manifeste le idee, i gradi di oggettivazione della volontà, e di comunicarle all'ascoltatore con quella chiarezza e quella vivacità con cui le ha colte lo spirito poetico. Le idee sono essenzialmente intuitive: se perciò nella poesia attraverso le parole vengono comunicati imme-

[131] [Il celebre egittologo Jean-François Champollion (1790-1832), il primo a decifrare, studiando la stele di Rosetta, i geroglifici egiziani.]

[132] [Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ («Gesú Cristo, figlio di Dio, Salvatore»): se si uniscono tutte le iniziali, si ottiene la parola Ἰχθύς, che in greco significa «pesce». E il pesce, per gli antichi cristiani, era appunto il simbolo di Cristo.]

[133] [L'inciso manca in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 327.]

[134] [«Grande Dio-sole, Mitra», o pressappoco.]

[135] Si veda il cap. 36 del secondo volume. [La profezia giovannea che conclude il Nuovo Testamento è, come è stato scritto, un libro «incomprensibile al di fuori dei suoi continui riferimenti all'Antico Testamento e anche alla letteratura extra-biblica», nel quale è utilizzato «un linguaggio misteriosamente e violentemente settario», che «moltiplica visioni ridondanti e spesso bizzarre, numeri e simboli artificiosi e convenzionali» (S. QUINZIO, *Un commento alla Bibbia*, Adelphi, Milano 1991², pp. 792-93).]

diatamente solo concetti astratti, tuttavia è manifesto, nei segni che rappresentano questi concetti, l'intento di far intuire all'ascoltatore le idee della vita, il che può accadere solo con l'aiuto della sua fantasia. Ma per muovere quest'ultima in modo conforme allo scopo, i concetti astratti, che sono il materiale immediato della poesia come della prosa piú arida, devono venire disposti in modo che le loro sfere si intersechino, cosí che nessuna possa mantenere la sua universalità astratta e che, al posto di essa, si presenti invece alla fantasia qualcosa che la rappresenti in modo intuitivo, che le parole del poeta modificano sempre piú secondo il proprio intento. Come il chimico da liquidi del tutto chiari e trasparenti ricava, mescolandoli, dei precipitati solidi, cosí il poeta dall'astratta, | 287 trasparente universalità dei concetti, grazie al modo in cui li combina insieme, fa, per cosí dire, precipitare il concreto, l'individuale, la rappresentazione intuitiva. L'idea infatti viene conosciuta solo in modo intuitivo, e la conoscenza dell'idea è lo scopo di tutte le arti. La maestria, nella poesia come nella chimica, è ciò che rende capaci di ottenere ogni volta proprio il precipitato che ci si era proposti. Servono a questo scopo, nella poesia, i numerosi epiteti attraverso i quali l'universalità di ciascun concetto viene sempre piú ristretta, sino a renderlo intuibile. Omero accoppia quasi sempre a un sostantivo un aggettivo, il cui concetto taglia la sfera del concetto iniziale e subito lo riduce notevolmente, con il che lo avvicina quanto piú è possibile all'intuizione; per esempio:

Ἐν δ'ἔπεσ' Ὠκεανῷ λαμπὸν φάος ἠελίοιο,
Ἕλκον νύκτα μέλαιναν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν

(*Occidit vero in Oceanum splendidum lumen solis,*
Trahens noctem nigram super almam terram)[136].

E i versi:

Dal ciel puro alle dolci aure vaganti
Quieto il mirto verdeggia, alto l'alloro[137]

depongono davanti alla fantasia, con pochi concetti, tutta la delizia del clima meridionale.

[136] [«E intanto calò nell'Oceano la fulgida luce del sole portando la notte nera sulla terra feconda» (*Iliade*, VIII, vv. 485-86; trad. it. cit., p. 365).]

[137] [«Ein sanfter Wind vom blauem Himmel weht, | Die Myrte still und hoch del Lorbeer steht» (J. W. GOETHE, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, libro III, cap. I; ho riprodotto la trad. it. di B. Arzeni, *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1970, p. 658). Si tratta di un *Lied* dedicato a Mignon, che Wilhelm, nel romanzo, traduce per lei dall'italiano.]

Un ausilio tutto particolare della poesia è costituito dal ritmo e dalla rima. Della loro incredibile incisività io non so dare alcun'altra spiegazione se non quella che le forze che in noi producono la rappresentazione, che sono essenzialmente legate al tempo, abbiano acquisito da ciò una qualità, in forza della quale noi seguiamo interiormente ogni suono che si ripeta a intervalli regolari, come se noi stessi risuonassimo in armonia con esso. Perciò il ritmo e la rima in parte tengono viva la nostra attenzione, perché ci consentono di seguire piú volentieri la declamazione, in parte fanno sorgere in noi una consonanza cieca, anteriore a qualsiasi giudizio, con ciò che viene declamato, il che gli conferisce una certa enfatica forza persuasiva, indipendente da ogni fondamento razionale.

Grazie all'universalità della materia di cui la poesia dispone per comunicare le idee, che è costituita dai concetti, l'estensione del suo dominio è amplissima. L'intera natura, le idee di qualsiasi grado, sono raffigurabili grazie ad essa, mentre essa, a seconda dell'idea da comunicare, procede ora descrivendo, ora raccontando, | 288 ora raffigurando immediatamente in forma drammatica. Se però, nella raffigurazione dei gradi piú bassi dell'oggettità della volontà, le arti figurative il piú delle volte sono superiori alla poesia, poiché la natura incosciente e anche quella puramente animale manifestano la loro intera essenza in un unico momento opportunamente colto, l'uomo, al contrario, in quanto esprime se stesso non attraverso la propria semplice forma, bensí attraverso una catena di azioni e attraverso i pensieri e gli affetti che l'accompagnano, è l'oggetto principale della poesia, con la quale qui non c'è arte che possa competere, poiché ha la capacità, che manca alle arti figurative, di sviluppare progressivamente il proprio argomento.

Manifestare quell'idea che costituisce il grado piú alto dell'oggettità della volontà, raffigurare l'uomo nella serie coerente delle sue aspirazioni e delle sue azioni è dunque l'alta tematica della poesia. – È vero che a conoscere l'uomo ce lo insegna anche l'esperienza, ce lo insegna anche la storia; e però il piú delle volte esse insegnano a conoscere piú g l i uomini, che l' uomo; voglio dire che esse danno un certo numero di notizie empiriche sul comportamento reciproco degli uomini, dalle quali risultano regole per la condotta personale, ma che non consentono al nostro sguardo di scrutare nel profondo l'intima essenza dell'uomo. Ciò non significa che ciò sia loro del tutto precluso: tuttavia, ogni volta che, nella storia o nella nostra esperienza individuale, ci si dischiude l'essenza stessa dell'umanità, significa che noi l'esperienza e lo storico la storia le

abbiamo colte con occhi già artistici, già poetici, ossia dal punto di vista dell'idea e non da quello del fenomeno, secondo l'essenza profonda e non secondo le relazioni. Condizione assolutamente indispensabile per la comprensione dell'arte poetica come della storia è l'esperienza personale, poiché essa è una sorta di vocabolario del linguaggio che parlano entrambe. La storia però sta alla poesia come il ritratto sta al dipinto storico: quello dà il vero nel particolare, questo nell'universale; quello ha la verità del fenomeno, il quale ne attesta la veridicità, questo ha la verità nell'idea, che non si ritrova in nessun fenomeno specifico, ma parla in tutti i fenomeni. Il poeta raffigura, scegliendoli motivatamente, caratteri significativi in situazioni determinate; lo storico prende entrambe le cose cosí come vengono. Anzi, egli deve osservare e scegliere gli avvenimenti e le persone non secondo quel loro intimo, genuino significato | che esprime l'idea, bensí secondo quel significato esteriore, apparente, relativo, la cui importanza dipende dal rapporto con gli avvenimenti connessi, con le conseguenze. Non c'è nulla che costui possa considerare in sé e per sé, secondo il suo carattere e la sua espressione essenziali: egli deve invece considerare ogni cosa dal punto di vista della relazione, della concatenazione, dell'influenza sugli eventi futuri, e soprattutto su quelli del proprio tempo. Per questo egli non potrà trascurare, anche se è scarsamente significativa, o addirittura in se stessa banale, l'azione di un sovrano, in quanto ha delle conseguenze e influisce sugli eventi. Al contrario non farà alcun cenno ad azioni di per sé altamente significative, compiute da singoli individui eccezionali, ove queste non abbiano avuto alcuna conseguenza, alcuna influenza sugli eventi. Questo perché la sua indagine segue il principio di ragione e afferra il fenomeno del quale esso è forma. Il poeta, invece, coglie le idee, l'essenza dell'umanità, al di fuori di ogni relazione, al di fuori di ogni tempo, l'adeguata oggettità della cosa in sé al suo grado piú alto. Ora, sebbene neanche nel metodo di indagine che è necessario allo storico possa andare del tutto perduta l'essenza profonda, il significato dei fenomeni, il nocciolo che sta al di sotto di tutti quegli involucri esteriori, o che almeno si lascia ancora trovare e riconoscere da chi lo voglia cercare, tuttavia ciò che è significativo in sé e non in relazione ad altro, l'autentico sviluppo dell'idea, lo si trova in modo ben piú corretto e chiaro nella poesia[138] che nella storia, sí che, per quanto ciò possa suonare para-

[138] [ZA, I, p. 309, dice qui: «In der Richtung sich finden, als in der Geschichte»; ma si tratta, evidentemente, di un refuso, e in luogo di *Richtung* deve intendersi *Dichtung*.]

dossale, alla poesia deve essere attribuita una verità molto piú autentica, genuina, profonda che alla storia. Lo storico infatti deve seguire gli avvenimenti individuali cosí come li presenta la vita, come essi si sviluppano nella catena variamente aggrovigliata delle cause e degli effetti; ma è impossibile che possa possedere tutti i dati, che possa aver visto tutto, o aver tutto accertato: a ogni istante l'originale del suo quadro si allontana, oppure uno falso si sostituisce ad esso, e questo accade cosí di frequente che io credo di poter presumere che in ogni storia c'è piú del falso che del vero. Il poeta, invece, ha colto l'idea dell'umanità in quel determinato aspetto che vuole raffigurare, ed è l'essenza del suo proprio io ciò che per lui si oggettiva in essa; la sua conoscenza, come abbiamo spiegato sopra trattando della scultura, è per metà *a priori*; il suo modello è stabilmente presente al suo spirito, fermo, chiaro, bene illuminato, e | non lo può abbandonare: egli perciò, nello specchio del proprio spirito, ci mostra l'idea pura e limpida, e la descrizione che egli ne dà è, fin nei minimi particolari, vera com'è vera la vita stessa[139]. I grandi storici antichi sono perciò nei singoli casi, quando non possono fare affidamento sui dati, come per esempio nei discorsi dei loro eroi, dei poeti; anzi, tutto il loro modo di affrontare la materia si avvicina all'epica, il che è però proprio ciò che dà un'unità ai loro racconti, e fa sí che essi conservino una verità interiore proprio là dove quella esteriore non è piú loro accessibile, o senz'altro falsificata. E se in precedenza abbiamo paragonato la storia al ritratto, in contrapposizione alla poesia, che

[139] Si capisce che io parlo esclusivamente del grande poeta, del poeta genuino, che è rarissimo, e non intendo in alcun modo riferirmi a quell'insulsa folla di poeti mediocri, né alla loro fabbrica delle rime o alle favole che raccontano, che soprattutto oggi prolificano cosí tanto in Germania, e ai quali si dovrebbe gridare senza sosta nelle orecchie: «Mediocribus esse poetis | non homines, non Di, non concessere columnae» [«D'essere mediocri ai poeti | non concessero né gli uomini, né gli dei, né le colonne» (ORAZIO, *Ars poetica*, vv. 372-73)]. Le colonne di cui si parla sono quelle delle librerie]. Vale proprio la pena di considerare seriamente quale mole di tempo proprio e altrui e di carta sia stata sprecata da questo sciame di poeti mediocri, e quanto dannosa sia la loro influenza, in quanto il pubblico in parte afferra sempre al volo le novità, in parte ha una sorta di tendenza naturale verso tutto ciò che è assurdo e sciocco, dato che lo sente piú congeniale a sé; perciò le opere dei mediocri lo distolgono e lo allontanano dai capolavori autentici e dalla crescita che questi ultimi gli potrebbero consentire; ne segue che operando nettamente in contrasto con la benefica influenza dei genii, deteriorano sempre piú il gusto e cosí ostacolano il progresso delle diverse epoche. Perciò la critica e la satira dovrebbero frustare senza riguardo e senza pietà i poeti mediocri, sino a che essi non fossero ridotti, per il loro stesso bene, a dedicare i loro ozi piú a leggere buone cose che a scriverne di cattive. – Poiché, se il lavoro raffazzonato di un poeta senza vocazione indusse lo stesso dio delle muse a un furore tale da fargli scuoiare Marsia, mi sfugge su che cosa la poesia mediocre possa fondare le sue pretese di tolleranza. [Schopenhauer si riferisce qui al pastore frigio Marsia che, secondo il mito, avrebbe osato sfidare Apollo e, come punizione, sarebbe stato legato al tronco di un albero e scuoiato vivo.]

corrisponderebbe alla pittura storica, ora scopriamo che il detto del Winckelmann, secondo cui il ritratto doveva essere l'ideale dell'individuo, è stato seguito anche dagli storici antichi, dato che essi hanno raffigurato il singolo proprio in modo tale che ne risultasse l'idea di umanità che si esprime in lui; invece i moderni, con poche eccezioni, non ci danno per lo piú che «un bidone per rifiuti e una stanza di sbratto o al piú un di quei drammi politico-sociali»[140]. – Chi dunque vuole conoscere | l'umanità secondo quella sua intima essenza che è identica in tutte le sue manifestazioni fenomeniche e in tutti i suoi sviluppi, ossia secondo la sua idea, ne troverà nelle opere dei grandi, immortali poeti un'immagine ben piú fedele e piú limpida di quella che potrebbero offrirgli gli storici; poiché anche i migliori tra questi sono ben lontani dall'essere i primi come poeti, e per di piú non hanno le mani libere. Si può chiarire il rapporto che c'è tra gli uni e gli altri, da questo punto di vista, anche con il seguente paragone. Il puro e semplice storico, che lavora solo sui dati, somiglia a uno che, senza alcuna conoscenza della matematica, calcola, misurandoli, i rapporti che intercorrono tra figure trovate casualmente, conseguendo dei risultati empirici che saranno perciò affetti da tutti gli errori contenuti nella figura che abbiamo disegnato; il poeta, invece, somiglia al matematico che costruisce *a priori* quei rapporti nell'intuizione pura, e li formula non come effettivamente si presentano in quella determinata figura che è stata disegnata, ma cosí come sono nell'idea che il disegno deve simboleggiare. – Perciò Schiller dice:

> Ciò che mai e in nessun luogo è stato,
> esso soltanto non invecchia mai[141].

Io devo anzi, per ciò che concerne la conoscenza dell'essenza dell'umanità, riconoscere alle biografie, e in modo particolare alle autobiografie, un valore maggiore che non alla storia propriamente detta, almeno per come viene comunemente trattata. Da una parte, infatti, in esse i dati sono raccolti in modo piú corretto e piú completo che non nella storia; dall'altra, nella storia propriamente detta ad agire non sono tanto gli uomini, quanto piuttosto

[140] [J. W. GOETHE, *Faust*, I, vv. 582-83; trad. it. cit., p. 49. Ricorda Fortini nel suo commentario che Goethe allude qui «a spettacoli teatrali della seconda metà del Seicento, a sfondo politico e a tinte fosche, sopravvissuti nel repertorio delle marionette» (*ibid.*, p. 1065).]

[141] [«Was sich nie und nirgends hat begeben, | Das allein veraltet nie» (F. SCHILLER, *An die Freunde* («Agli amici») vv. 49-50; in *Sämmtliche Werke*, Stuttgart-Berlin 1840, vol. I, p. 45). Schopenhauer leggeva questi versi in ID., *Gedichte*, Siegfried Lebrecht Crusius, Leipzig 1800-803, vol. II, p. 188 (cfr. HN, V, n. 1558, p. 432).]

i popoli e gli eserciti, e i singoli individui, che pure fanno la loro comparsa, appaiono a cosí grande distanza, con cosí tanta gente intorno e con un cosí gran seguito, e per di piú mascherati in abiti da cerimonia inamidati o da pesanti, rigide armature, che risulta davvero difficile riconoscere, attraverso tutte queste cose, l'effettiva fisionomia dei movimenti umani. Al contrario, la vita di un singolo individuo, descritta in modo fedele, mostra, in una sfera ristretta, la condotta degli uomini in tutte le sue sfumature e in tutte le sue figure: la perfezione, la virtú, addirittura la santità di alcuni, la stupidità, la meschinità, la malignità dei piú, la malvagità di molti. Oltre a ciò, dall'unico punto di vista che qui consideriamo, cioè per quanto riguarda il significato profondo delle manifestazioni fenomeniche, è del tutto indifferente se gli oggetti intorno ai quali ruota l'azione siano, | considerati relativamente, delle inezie o delle enormità, delle fattorie o dei regni, poiché tutte queste cose, di per sé insignificanti, acquistano significato solo perché e in quanto la volontà viene stimolata da essi: il motivo è significativo solo in forza della sua relazione con la volontà, mentre non c'è bisogno di tener conto della relazione che esso, in quanto cosa, ha con cose d'altro genere. Come una circonferenza di un pollice di diametro e una del diametro di quaranta milioni di miglia hanno esattamente le stesse proprietà geometriche, cosí gli avvenimenti e la storia di un villaggio e quelli di un regno sono, nella sostanza, i medesimi; e si può perciò studiare e imparare a conoscere l'umanità tanto nell'uno quanto nell'altro. Oltre a ciò, è sbagliato ritenere che le autobiografie siano solo inganno e finzione. È vero piuttosto che la menzogna (sebbene sia possibile ovunque) è qui piú difficile che altrove. La finzione è facilissima nella semplice conversazione; addirittura, per quanto possa suonare paradossale, essa già in una lettera è in fondo piú difficile, poiché qui l'uomo, lasciato solo con se stesso, guarda dentro di sé e non fuori, gli è difficile avvicinare ciò che è estraneo e lontano, e non ha davanti agli occhi l'entità dell'impressione che susciterà nell'altro; quest'altro, invece, calmo, in una disposizione d'animo estranea a quella dello scrittore, dà un'occhiata alla lettera, la rilegge varie volte e in tempi diversi, e in questo modo scopre facilmente il suo intento occulto. Un autore lo si impara a conoscere nel modo migliore, anche come uomo, dai suoi libri, poiché è qui che agiscono nel modo piú forte e durevole tutte quelle condizioni: e dissimulare se stessi in un'autobiografia è cosí difficile che forse non ce n'è nessuna che non sia, nell'insieme, piú vera di qualunque

altro genere di storia scritta. L'uomo che fa un disegno della propria vita la vede nell'insieme e a grandi linee, i singoli particolari rimpiccioliscono, ciò che è vicino si allontana, ciò che è lontano si riavvicina, i riguardi si attenuano: egli si dispone a una confessione alla quale si è predisposto spontaneamente; lo spirito della menzogna qui non lo afferra tanto facilmente, anche perché c'è in ogni uomo un'inclinazione verso la verità contro la quale ogni menzogna deve combattere e che qui acquista un peso preponderante. La relazione tra biografia e storia dei popoli è resa evidente dal seguente paragone. La storia ci mostra l'umanità come una | veduta dall'alto di un monte ci mostra la natura: vediamo molte cose con un solo sguardo, ampie distese, grandi masse montuose; ma non c'è nulla che sia chiaramente riconoscibile nell'intera sua autentica essenza. Al contrario, la descrizione della vita di un singolo individuo ci mostra l'uomo al modo in cui noi conosciamo la natura quando passeggiamo tra i suoi alberi, le sue piante, le sue rocce e le sue acque. Come però attraverso la pittura paesaggistica, con la quale l'artista ci consente di gettare uno sguardo nella natura attraverso i suoi occhi, ci viene di molto facilitata la conoscenza delle sue idee e lo stato del puro conoscere libero da volontà che è richiesto da tale conoscenza, cosí, per la raffigurazione delle idee, che potremmo ricercare nella storia e nella biografia, l'arte poetica è molto piú vantaggiosa di entrambe, poiché anche qui il genio pone dinanzi a noi lo specchio chiarificatore nel quale tutto ciò che è essenziale e significativo si dispone e, posto nella luce piú favorevole, ci viene incontro, mentre ciò che è casuale ed estraneo viene soppresso[142].

La raffigurazione dell'idea dell'umanità, alla quale attende il poeta, può essere condotta a termine o facendo sí che chi descrive e ciò che viene descritto siano tutt'uno: questo accade nella poesia lirica, nella canzone autentica, dove il compositore contempla ed espone in modo intenso unicamente la propria condizione personale, sí che, in questo genere poetico, è essenziale, per la natura stessa dell'oggetto, una certa dose di soggettività; oppure colui che descrive è del tutto separato da ciò che viene descritto, come accade in tutti gli altri generi di poesia, nei quali, dove piú e dove meno, chi descrive si nasconde dietro a ciò che descrive, e infine scompare del tutto. Nella romanza l'autore esprime ancora in qualche modo la propria condizione personale per mezzo della tonalità e dell'andamento complessivo della

[142] Si veda il cap. 38 del secondo volume.

romanza stessa; molto piú oggettiva della canzone, essa ha perciò tuttavia ancora qualcosa di soggettivo, che si attenua ulteriormente nell'idillio, ancora di piú nel romanzo, che scompare quasi del tutto nell'epopea e finisce per non lasciare piú alcuna traccia nel dramma, che è il piú oggettivo e sotto molti punti di vista il piú compiuto, ma anche il piú difficile, tra i generi della poesia. La lirica è, proprio per questo motivo, il genere piú facile, e se l'arte, quanto al resto, appartiene solo alla rarità del genio genuino, tuttavia anche un uomo che non sia, nell'insieme, particolarmente eccezionale può, quando in effetti le forze del suo spirito siano elevate da | un forte stimolo esterno, da una qualche ispirazione, comporre una bella canzone, poiché per farlo gli occorre solo una viva intuizione della propria condizione in un momento di inquietudine. Lo provano le numerose canzoni isolate composte da individui che altrimenti sarebbero rimasti ignoti, e soprattutto i canti popolari tedeschi di cui possediamo un'eccellente raccolta nel *Wunderhorn*[143], come anche le innumerevoli canzoni popolari, d'amore o d'altro genere, in tutte le lingue. Poiché il compito di questo genere di poesia si esaurisce nell'afferrare e fissare nella canzone la disposizione d'animo dell'istante. Tuttavia, nelle liriche dei poeti autentici si riproduce l'interiorità dell'umanità intera, e tutto ciò che i milioni di uomini che sono stati, che sono, che saranno hanno sentito o sentiranno nelle medesime situazioni, poiché torna sempre di nuovo a prodursi, trova in esse la propria espressione piú adeguata. E poiché quelle situazioni, attraverso il loro incessante ritorno, sono, proprio come l'umanità stessa, un che di permanente, e producono di continuo le medesime sensazioni, le produzioni liriche dei poeti autentici permangono anch'esse attraverso i secoli, senza nulla perdere in correttezza, efficacia e freschezza. Il poeta è, propriamente, l'uomo universale: tutto ciò che ha in qualche modo commosso un cuore umano, e ciò che la natura umana, in qualsiasi situazione, ha tratto da se stessa, ciò che dovunque abita e cova nel petto di un uomo – tutto questo è il suo argomento e la sua materia: come anche, oltre a ciò, l'intero testo della natura. Perciò il poeta può cantare altrettanto bene la voluttà come il misticismo, può essere

[143] [*Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder* («Il corno magico del fanciullo. Antichi canti tedeschi») è, come è noto, il titolo della raccolta di liriche e canti popolari tedeschi che fu realizzata da due poeti romantici, Ludwig Achim von Arnim (1781-1831) e Clemens Maria Brentano (1778-1842) e che venne pubblicata tra il 1804 e il 1808. Alcune di quelle liriche furono poi musicate dal compositore tedesco Gustav Mahler (1860-1911). Se ne veda l'edizione critica curata e commentata da H. Rolleke, 3 voll., Reclam, Stuttgart 1987; in trad. it. cfr. *Il corno magico del fanciullo*, a cura di M. Cavalli e D. Del Corno, Rizzoli, Milano 1989[2].]

Anacreonte[144] oppure Angelo Silesio[145], scrivere tragedie o commedie, descrivere un sentimento sublime o volgare – secondo il proprio capriccio o la propria vocazione. Perciò nessuno può imporre al poeta di essere nobile ed elevato, morale, pio, cristiano, o di essere questo o quello, e tanto meno rimproverarlo di essere questo e non quello. Egli è lo specchio dell'umanità, e la rende consapevole di ciò che essa prova e di ciò che essa fa.

Consideriamo ora piú da vicino l'essenza della canzone propriamente detta, scegliendo a tal fine come esempi dei modelli a un tempo eccellenti e puri, non tali da poter essere in qualche modo accostati a un altro genere, come la romanza, l'elegia, l'inno, l'epigramma, e cosí via; in questo modo verremo a scoprire che la specifica essenza della canzone, in senso stretto, è la seguente. – È il | soggetto della volontà, ossia il proprio volere, ciò che riempie la coscienza del cantore, spesso come un volere libero, soddisfatto (gioia), ma ancora piú spesso come un volere contrastato (tristezza), sempre come affetto, passione, inquietudine dell'animo. Accanto a ciò, tuttavia, e insieme a ciò, il cantore diventa, alla vista della natura che lo circonda, consapevole di sé come soggetto del puro conoscere libero dalla volontà, la cui imperturbabile, beata tranquillità si trova ora in contrasto con la spinta impetuosa del volere sempre limitato, sempre bisognoso: è propriamente il sentimento di questo contrasto, di questo alterno gioco, che trova espressione nell'insieme della canzone e che costituisce, in generale, la disposizione lirica. In essa è come se il puro conoscere si avvicinasse a noi per liberarci dal volere e dalla sua spinta impetuosa. Lo seguiamo, ma solo per pochi istanti: sempre di nuovo il volere, la memoria dei nostri scopi personali, ci strappa alla quiete della contemplazione; ma ecco che a strapparci sempre di nuovo dalla volontà è la bellezza dell'ambiente circostante, nella quale ci si offre la pura conoscenza priva di volontà. Perciò nella canzone e nella disposizione d'animo lirica si realizza una meravigliosa fusione reciproca tra il volere (l'interesse personale per i propri fini) e la pura intuizione dell'ambiente che ci si presenta: vengono cercate e immaginate delle corrispondenze tra l'uno e l'altra; la disposizione d'animo soggettiva, l'affezione della volontà, comunica i suoi colori sull'ambiente intuito, e quest'ultimo, reciprocamente, comunica ad essa i propri: la canzone autentica reca la traccia di tutto questo stato d'animo cosí mescolato e contrastante. – Per rendere comprensibile con alcuni esempi questa analisi astratta di una condizione che è assai lontana da qualsiasi astrazione, si può prendere in considerazione uno qualsiasi degli immortali *Lieder* di Goethe: mi limito a consigliarne qualcuno particolarmente adatto a questo scopo: *Schäfers Klagelied*, *Willkommen und Abschied*, *An der Mond*, *Auf dem See*, *Herbstgefühl*[146]; ma sono anche degli ottimi esempi i veri e propri *Lieder* contenuti nel *Wunderhorn*, in modo particolare quello che comincia con le parole: «O Brema, io ti debbo ora lasciare»[147]. – Come ben azzeccata parodia comica del carattere lirico mi sembra degna di nota una canzone in cui Voss descrive ciò che prova, precipitando da una torre, un addetto alla manutenzione dei tetti ubriaco, il quale, mentre cade, fa l'osservazione – del tutto fuori luogo in quel frangente, e quindi propria di quella conoscenza che si è liberata | dalla volontà – che l'orologio della torre segna esattamente le undici e mezza[148]. – Chi condivide con me l'opinione che è stata esposta a proposito della condizione lirica, dovrà anche ammettere che essa è, propriamente, la conoscenza intuitiva e poetica della tesi, già enunciata nel mio saggio sul principio di ragione e che è già stata ricordata anche in questo scritto, secondo la quale l'identità del soggetto del conoscere con quello del volere può essere definita come il miracolo κατ' ἐξοχήν[149]; sí che l'efficacia poetica della canzone dipende propriamente, in ultima analisi, dalla verità di quella tesi. – Nel corso della vita questi due soggetti, o, per dirla alla buona, la testa e il cuore, vanno sempre piú separandosi l'uno dall'altro: sempre piú si tende a scindere il proprio sentire soggettivo dalla propria conoscenza oggettiva. Nel bambino sono ancora fusi insieme: egli

[144] [Il poeta greco Anacreonte (VI-V sec. a.C.) fu autore di versi dalla coloritura spesso spiccatamente erotica.]

[145] [Il mistico Johannes Scheffler (1624-77), il quale assumerà il nome di Johannes Angelus Silesius (ossia «proveniente dalla Slesia», la regione della quale era originario) dopo la conversione dal luteranesimo al cattolicesimo, avvenuta nel 1653.]

[146] [«Lamento di un pastore», «Benvenuto e congedo», «Alla luna», «Sul lago», «Sensazione autunnale». I *Lieder* di Goethe si possono leggere oggi nella traduzione, con testo originale a fronte, curata da R. Fertonani per i Meridiani: J. W. GOETHE, *Tutte le poesie*, 3 voll., Mondadori, Milano 1977. Molti di essi, tra i quali anche alcuni di quelli qui citati da Schopenhauer, sono stati come è noto musicati da quello che è stato probabilmente il piú grande compositore di *Lieder* di ogni tempo, Franz Schubert. Li si può ascoltare nella classica ed emozionante esecuzione integrale dei *Lieder* schubertiani incisa dal baritono Dietrich Fischer-Dieskau e dal pianista Gerald Moore, (Deutsche Grammophon Gesellschaft, 2005, 21 CD). Dello stesso Fischer-Dieskau, il quale non fu solo cantante ma anche raffinato musicologo, cfr. in proposito *Franz Schubert und seine Lieder*, Insel Verlag, Berlin 1999.]

[147] [«O Bremen, ich muss dich nun lassen».]

[148] [Schopenhauer si riferisce qui a *Der Bleidecker* del poeta e filologo Johann Heinrich Voss (1751-1826), pubblicato nel 1778 nel «Musenalmanach» (p. 36).]

[149] [Per antonomasia.]

riesce a stento a distinguere se stesso da ciò che lo circonda, e si perde in esso. Nel giovane ogni percezione agisce anzitutto nel sentimento e sulla disposizione d'animo, anzi si mescola ad essi[150]; il che è stato assai bene espresso da Byron:

> I live not in myself, but I become
> Portion of that around me; and to me
> High mountains are a feeling[151].

Proprio per questo il giovane è cosí attaccato all'aspetto esteriore, intuitivo delle cose, e proprio per questo egli è buono solo per la poesia lirica, mentre per quella drammatica ci vuole l'uomo maturo. Il vecchio lo possiamo pensare al piú come poeta epico, al pari di Ossian o di Omero: poiché il raccontare è proprio del carattere del vecchio.

Nei generi poetici piú oggettivi, in particolar modo nel romanzo, nell'epopea e nel dramma, lo scopo, che è la manifestazione dell'idea dell'umanità, viene conseguito soprattutto grazie a due strumenti: la corretta e approfondita raffigurazione dei caratteri significativi e l'invenzione di situazioni rilevanti nelle quali essi si possano sviluppare. Poiché, come al chimico non può competere solo la pura descrizione degli elementi semplici e delle loro principali combinazioni, ma egli li deve anche esporre all'azione di reagenti capaci di rendere chiaramente e nettamente visibili le 297 loro | caratteristiche, analogamente al poeta compete non solo di condurre dinanzi a noi i caratteri significativi con la verità e la fedeltà proprie della natura stessa, ma anche di collocarli, affinché li possiamo conoscere, in situazioni nelle quali le loro caratteristiche possano dispiegarsi compiutamente e presentarsi con chiarezza e con contorni precisi, il che è appunto ciò che rende significative tali situazioni. Nella vita reale e nella storia solo sporadicamente il caso produce situazioni di questo spessore, e anche allora esse si trovano isolate, disperse e occultate dal gran numero delle situazioni insignificanti. Il significato universale delle situazioni deve distinguere il romanzo, l'epopea, il dramma, dalla vita reale tanto quanto la combinazione e la scelta dei caratteri significativi; in entrambi i casi, comunque, condizione irrinunciabile della loro efficacia è la piú rigorosa veridicità: la mancanza di unità nei caratteri, il loro entrare in contraddizione con se stessi o con l'essen-

[150] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 338, omette queste ultime parole.]

[151] «Io non vivo solo in me stesso; io divento | una parte di ciò che mi circonda, e per me | le alte montagne sono un sentimento». [G. BYRON, *Childe Harold's Pilgrimage*, canto III, strofa LXXII.]

za dell'umanità in generale, come anche l'impossibilità o, il che è quasi la stessa cosa, l'inattendibilità degli avvenimenti, anche solo in circostanze di secondo piano, urtano nella poesia tanto quanto, nella pittura, delle figure disegnate malamente, o una prospettiva falsata, o un'illuminazione sbagliata, poiché noi esigiamo, nell'uno e nell'altro caso, uno specchio fedele della vita, dell'umanità, del mondo, solo reso piú chiaro dalla raffigurazione e piú significativo dalla connessione delle parti. Dato che lo scopo di tutte le arti è soltanto uno, ossia la raffigurazione delle idee, e che la loro differenza sostanziale consiste soltanto nel grado determinato di oggettivazione della volontà che compete all'idea che deve essere raffigurata, dal quale è a sua volta determinata la materia della raffigurazione, ne segue che anche le arti piú lontane l'una dall'altra possono essere illustrate mettendole reciprocamente a confronto. Cosí, per esempio, per comprendere compiutamente le idee che si esprimono nell'acqua, non è sufficiente vedere l'acqua quieta di uno stagno e quella di un fiume che scorre in modo regolare e uniforme; quelle idee si mostrano appieno, invece, quando l'acqua si manifesta in tutte le situazioni e con tutti gli ostacoli che, agendo su di essa, le danno l'occasione di esprimere appieno tutte le proprie caratteristiche. Per questo noi la troviamo bella quando precipita, rumoreggia, spumeggia, balza di nuovo in alto, oppure quando, cadendo, si polverizza, o infine quando, costretta artificialmente, sale verso l'alto come un raggio: essa, pur mostrandosi in circostanze cosí diverse, | si mantiene sempre fedele al proprio carattere: le 298 è altrettanto naturale sprizzare verso l'alto, quanto essere quieta come uno specchio; essa è subito disposta allo stesso modo verso l'una come verso l'altra condizione, a seconda delle circostanze che si presentano. Ora, quello che con la materia liquida può fare l'ingegnere idraulico, l'architetto lo può fare con la materia solida, e la stessa cosa la fa il poeta epico o drammatico con l'idea di umanità. Il dispiegamento e l'esplicitazione dell'idea che si esprime nell'oggetto di ogni arte, della volontà che si oggettiva in ciascuno dei gradi, è lo scopo comune a tutte le arti. La vita dell'uomo, come il piú delle volte si mostra nella realtà, è simile all'acqua cosí come essa si mostra il piú delle volte, nello stagno e nel fiume; ma nell'epopea, nel romanzo e nella tragedia vengono selezionati dei caratteri, i quali vengono posti in circostanze capaci di sviluppare tutte le loro caratteristiche: le profondità dell'animo umano si dischiudono e si rendono visibili in azioni straordinarie e dense di significato. Cosí l'arte poetica oggettiva l'idea dell'uomo, che

ha come caratteristica quella di presentarsi in caratteri fortemente individualizzati.

Come vetta dell'arte poetica, per ciò che concerne tanto la grandezza dell'effetto quanto la difficoltà della realizzazione, deve essere considerata, e come tale è riconosciuta, la tragedia. Per l'insieme della nostra trattazione è molto significativo e va attentamente considerato il fatto che lo scopo di questa altissima realizzazione poetica sia la raffigurazione del lato spaventoso della vita, che in essa ci vengano condotti dinanzi agli occhi il dolore senza nome, le angosce dell'umanità, il trionfo della malvagità, il beffardo predominio del caso e la rovina senza scampo dei giusti e degli innocenti: in tutto questo si trova una significativa allusione alla condizione del mondo e dell'esistenza. È il contrasto della volontà con se stessa che qui, nel grado piú alto della sua oggettità, ove si dispiega in tutta la sua pienezza, si presenta sotto spoglie spaventose. Esso si rende visibile nelle sofferenze dell'umanità, prodotte in parte dal caso e dall'errore, che si presentano come le dominatrici del mondo e che, per la loro perfidia, che si spinge sino al punto di avere l'apparenza dell'intenzionalità, vengono personificate nella figura del Destino; in parte provengono dall'umanità stessa, a causa dell'incrociarsi delle mire volontaristiche degli individui, oltre che della malvagità e della stoltezza dei piú. Una sola e la stessa è la volontà che dappertutto | vive e si manifesta, ma le sue manifestazioni fenomeniche si combattono l'una con l'altra e si dilaniano a vicenda. In questo individuo essa si mostra potente, in quell'altro piú debole, qui piú, là meno in accordo con la riflessione e attenuata dalla luce della conoscenza, sino a che in qualcuno questa conoscenza, purificata ed elevata dal dolore stesso, giunge sino al punto in cui il fenomeno, il velo di Maya, non la inganna piú, e vede con chiarezza attraverso la forma del fenomeno, attraverso il *principium individuationis*, ed è proprio a questo punto che si estingue l'egoismo che su di esso si fondava, cosí che i motivi, sinora cosí potenti, perdono la loro forza, e al loro posto la compiuta conoscenza dell'essenza del mondo, agendo come quietivo della volontà, produce la rassegnazione, la rinuncia non semplicemente alla vita, quanto piuttosto alla volontà di vivere nella sua interezza. Cosí vediamo nella tragedia le figure piú nobili rinunciare infine per sempre, dopo un lungo combattere e soffrire, agli scopi che sino a quel momento avevano perseguito con tanto accanimento e a tutte le gioie della vita, o abbandonare la vita stessa volontariamente e con gioia: cosí il principe costante

di Calderón[152]; cosí Margherita nel *Faust*[153]; cosí Amleto, di cui il suo Orazio vorrebbe seguire l'esempio, ma che gli impone di rimanere e di respirare ancora per un po', con dolore, questo mondo inclemente, al fine di far luce sul destino di Amleto e di purificarne la memoria[154]; – cosí anche la pulzella di Orléans[155] e la promessa sposa di Messina[156]: tutti questi personaggi muoiono purificati dal dolore, ossia quando in essi la volontà di vivere si è già estinta; nel *Maometto* di Voltaire ciò viene espresso alla lettera dalle ultime parole che Palmira, morente, grida a Maometto: «Il mondo è per i tiranni: vivi!»[157]. – Al contrario, l'esigenza della cosiddetta giustizia poetica si basa sul completo fraintendimento dell'essenza della tragedia, anzi dell'essenza stessa del mondo. Tale esigenza si mostra in modo sfacciato in tutta la sua inconsistenza nelle critiche che il *Dottor* Samuel Johnson ha prodotto su ciascun dramma di Shakespeare, nelle quali lamenta, molto ingenuamente, che in essi la giustizia poetica venga continuamente trascurata[158]; e le cose stanno proprio cosí: che colpa hanno mai commesso le Ofelie, le Desdemone, le Cordelie? – È solo la piatta, ottimistica, protestante-razionalistica, o propriamente giudaica visione del mondo che può avanzare l'esigenza di una giustizia poetica e trovare nella sua soddisfazione anche la propria. Il vero senso | della tragedia è la comprensione, ben piú profonda, che l'eroe non espia i propri peccati personali, bensí il peccato originale, ossia la colpa in cui consiste l'esistenza stessa:

> Pues el delito mayor
> Del hombre es haber nacido[159]
> (Poiché la piú grave colpa dell'uomo
> è quella di essere nato)

come dice senza reticenza Calderón.

Considerando piú da vicino il modo di trattare la tragedia, mi

[152] [Il riferimento è al dramma *El Principe constante* di Pedro Calderón de la Barca (trad. it. *Il principe costante*, Edizioni Paoline, Catania 1963).]

[153] [Cfr. J. W. GOETHE, *Faust*, I, vv. 4520 sgg.; trad. it. cit., pp. 416 sgg.]

[154] [Cfr. W. SHAKESPEARE, *Amleto*, atto V, scena II, vv. 326 sgg.]

[155] [Cfr. F. SCHILLER, *Die Jungfrau von Orléans* («La pulzella di Orléans»), atto V, scena IV.]

[156] [Cfr. ID., *Die Braut von Messina* («La sposa di Messina»), atto IV, ultima scena.]

[157] [Cfr. VOLTAIRE, *Le fanatisme ou Mahomet*, atto V, scena IV. Cfr. *Les œuvres complètes de Voltaire*, Voltaire Foundation, Oxford 2002, p. 299.]

[158] [L'inglese Samuel Johnson (1709-84) curò nel 1765 un'importante edizione delle opere di William Shakespeare, corredata da un'ampia prefazione e da numerose note esplicative.]

[159] [P. CALDERÓN DE LA BARCA, *La vida es sueño*, atto I, scena II, vv. 111-12; trad. it. con testo originale a fronte, a cura di L. Orioli, Adelphi, Milano 1990², pp. 10-11. Quella tra parentesi nel testo è però la mia traduzione della traduzione tedesca proposta da Schopenhauer.]

sia permessa una sola osservazione. Soltanto la raffigurazione di una grande sventura è essenziale alla tragedia. Ma le molte, diverse vie attraverso le quali essa può essere introdotta dal poeta si lasciano ricondurre a tre modelli concettuali. Essa si può infatti verificare per la straordinaria malvagità, spinta sino agli estremi limiti della possibilità, di un carattere che diventa il motore della sventura: esempi di questo genere sono Riccardo III, Jago nell'*Otello*, Shylock nel *Mercante di Venezia*[160], Franz Moor[161], la Fedra di Euripide, Creonte nell'*Antigone*, e cosí via. Oppure può accadere per cieco destino, ossia per caso o per errore: un vero modello di questo genere sono l'*Edipo re* di Sofocle, e anche le *Trachinie*[162], e, in generale, la maggior parte delle tragedie antiche; tra quelle moderne, ne sono esempi *Romeo e Giulietta*, il *Tancredi* di Voltaire, *La sposa di Messina*. La sventura può infine essere prodotta anche dalla semplice situazione reciproca dei personaggi, dalle loro relazioni; cosí che non c'è bisogno né di un qualche mostruoso errore o di un caso inaudito, né di un carattere che, quanto a cattiveria, si spinga sino agli estremi confini dell'umanità; bastano invece dei caratteri come dal punto di vista morale ce ne sono tanti, in circostanze che si verificano di frequente, che vengano posti l'uno di fronte all'altro in modo che la loro situazione li costringa a causarsi reciprocamente, sapendo e vedendo, il piú gran male, senza che perciò la colpa stia tutta quanta da una sola parte. Quest'ultima specie mi sembra molto preferibile rispetto alle altre due, poiché ci presenta la piú grande sventura non come un'eccezione, non come qualcosa dovuto a circostanze eccezionali o a caratteri mostruosi, ma come qualcosa che consegue facilmente e da sé dalle azioni e dal carattere dell'uomo, come se fosse una loro | parte essenziale, e proprio per questo ce la fa sentire paurosamente vicina. E se negli altri due generi noi scorgiamo la mostruosità del destino e la spaventosa malvagità come forze terribili che però ci minacciano solo da lontano, e alle quali noi possiamo perciò sfuggire senza essere costretti al sacrificio, l'ultima specie ci mostra invece che le forze che distruggono la felicità e la vita possono a ogni istante aprirsi il cammino anche verso di noi, dal che comprendiamo che il dolore piú grande è prodotto da un intreccio di circostanze la cui essenza potrebbe appartenere anche al nostro destino, e da

301

[160] [Si tratta, come è noto, di alcuni dei grandi personaggi shakespeariani.]
[161] [Franz Moor è uno dei protagonisti de *I masnadieri* di Schiller.]
[162] [Di Sofocle.]

azioni che forse anche noi saremmo capaci di commettere, sí che non potremo accusare nessuno di aver commesso ingiustizia: ed ecco che ci vengono i brividi e ci sentiamo già in mezzo all'inferno. Realizzare una tragedia di questo genere comporta però le piú grandi difficoltà, dato che qui si tratta di produrre l'effetto piú grande con un minimo dispendio di mezzi e di moventi, semplicemente attraverso la loro disposizione e la loro distribuzione; è per questo che persino in molte delle migliori tragedie[163] si cerca di eludere questa difficoltà. Come modello perfetto di questo genere dobbiamo tuttavia citare un'opera, che per altri aspetti è del tutto superata da molte altre dello stesso grande maestro, ossia la *Clavigo*[164]. Anche l'*Amleto* appartiene in qualche modo allo stesso genere, se si guarda semplicemente alle relazioni del protagonista con Laerte e con Ofelia; e anche il *Wallenstein*[165] ha questa qualità; e anche *Faust* è proprio dello stesso genere, se si considera come parte principale dell'azione semplicemente l'episodio di Margherita e di suo fratello[166]; e altrettanto si dica del *Cid* di Corneille, al quale però manca la conclusione tragica[167], che invece è presente nell'analoga relazione tra Max e Thekla[168].

§ 52.

Dopo che, sin qui, abbiamo preso in considerazione tutte le belle arti sotto il segno di quella universalità che è adeguata al nostro punto di vista, prendendo le mosse dall'architettura, il cui scopo è in quanto tale l'esplicitazione dell'oggettivazione della volontà nel grado piú basso della sua visibilità, dove essa si mostra come una |

302

[163] [Non «in nome delle migliori tragedie», come si legge, forse per un refuso, in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 343.]
[164] [Cfr. J. W. GOETHE, *Clavigo*, in ID., *Teatro*, trad. it. di I. A. Chiusano, Einaudi, Torino 1973.]
[165] [Schiller scrisse questo poema drammatico in tre parti (*L'accampamento di Wallenstein*, *I Piccolomini*, *La morte di Wallenstein*) ispirandosi alle vicende della Guerra dei Trent'anni. Albrecht von Wallenstein (1583-1634), come è noto, fu storicamente un condottiero tedesco che svolse un ruolo di rilievo nel corso di quella guerra.]
[166] [Cfr. J. W. GOETHE, *Faust*, I, vv. 4405 sgg. È l'episodio in cui Margherita è in carcere, sull'orlo della follia, accusata di aver ucciso la madre e il fratello.]
[167] [Pierre Corneille (1606-84) mise in scena, con enorme successo, il *Cid* nel 1636. Manca il finale tragico perché a Rodrigo e Chimene, i due amanti separati dal fatto che il primo ha ucciso in duello il padre della seconda, il re in persona concede la possibilità di essere uniti.]
[168] Si veda il cap. 37 del secondo volume. [Sono due personaggi del *Wallensteins Tod* (*La morte di Wallenstein*) di Schiller. Cfr. la scena XII dell'atto IV.]

sorda, incosciente, regolare tendenza della massa, e dove tuttavia già manifesta una discordia interiore e una lotta, tra la gravità e la rigidità[169]; e dopo che abbiamo concluso la nostra trattazione con la tragedia, la quale, al grado piú alto di oggettivazione della volontà, ci mette davanti agli occhi con una grandiosità e una chiarezza spaventose proprio quel dissidio della volontà con se stessa; ci accorgiamo che, tuttavia, una delle belle arti è rimasta e doveva rimanere esclusa dalla nostra trattazione, dato che, nell'organizzazione sistematica della nostra esposizione, non c'era alcun luogo adeguato ad essa: si tratta della musica. Essa è completamente separata da tutte le altre arti. Noi non conosciamo in essa la copia, la riproduzione di questa o quella idea degli esseri del mondo; e tuttavia è un'arte cosí grande ed eccelsa, agisce in modo cosí potente nella piú profonda intimità dell'uomo, e viene perciò compresa da lui in modo cosí completo e profondo, quasi fosse un linguaggio del tutto universale, capace di superare in chiarezza persino lo stesso mondo dell'intuizione, che certo noi in essa dobbiamo cercare ben piú di un «exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi»[170], come l'ha definita Leibniz[171] (peraltro, dal suo punto di vista, correttamente, in quanto egli non ne considerava che il significato immediato ed esteriore, la scorza). Ma se la musica non fosse nulla piú di questo, la soddisfazione che essa ci procura dovrebbe essere simile a quella che avvertiamo quando risolviamo esattamente un problema di calcolo, e non potrebbe piú essere quell'intima gioia che proviamo quando vediamo condotta al linguaggio la parte piú profonda del nostro stesso essere. Dal nostro punto di vista, che si rivolge all'effetto estetico[172], dobbiamo dunque riconoscere alla musica un significato ben piú serio e profondo, che concerne la piú intima essenza del mondo e di noi stessi, rispetto al quale le relazioni numeriche in cui la musica si lascia risolvere non stanno per ciò che viene denotato, ma solamente per il segno che lo rappresenta. Che la musica debba avere con il mondo, in un certo senso, una relazione analoga a quella che intercorre tra raffigurato e raffigurante, tra copia e modello, possiamo ricavarlo dall'analogia con le altre arti, le quali possiedono tutte questo carattere, e il cui effetto su di noi è dello stesso genere di quello della musica, solo che in essa è piú intenso, piú rapido, piú necessario, piú infallibile. | Inoltre quella relazione raffigurativa nei confronti del mondo dev'essere colta come molto intima, infinitamente vera e precisa, poiché ciascuno la comprende all'istante e lascia intendere una certa infallibilità, per il fatto che la sua forma è riconducibile a regole ben determinate, esprimibili numericamente, dalle quali essa non può discostarsi senza con ciò cessare del tutto di essere musica. – Tuttavia, ciò per cui la musica e il mondo risultano confrontabili, il senso in cui quella sta con questo in una relazione di imitazione o di riproduzione, resta nascosto molto in profondità. Si è fatto musica in ogni tempo, senza riuscire a rendersene conto: soddisfatti di intenderla immediatamente, si è rinunciato a una comprensione astratta di questa stessa intelligibilità immediata.

[169] [La precisazione manca in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 344.]

[170] [«Un oscuro esercizio aritmetico che l'anima compie non sapendo di numerare».]

[171] *Leibnitii epistolae, collectio Kortholti*, ep. 154. [G. W. LEIBNIZ, *Epistulae ad Diversos, Theologici, Juridici, Medici, Philosophici, Mathematici, Historici et Philologici Argumenti*, Cristoph Breitkopf, Leipzig-Bern 1734-35].

[172] [L'inciso manca in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 344.]

303

Dopo che ho abbandonato completamente il mio spirito all'impressione suscitata in esso dalla musica nelle sue molteplici forme, e dopo che mi sono rivolto nuovamente alla riflessione e al corso dei miei pensieri cosí come sono stati esposti nel presente scritto, sono giunto a una conclusione a proposito della sua intima essenza e a proposito della modalità della sua relazione imitativa con il mondo che, per analogia, dobbiamo necessariamente presupporre; una conclusione che per me è piú che sufficiente e che soddisfa appieno la mia ricerca, e che potrebbe essere altrettanto illuminante per chi mi abbia seguito sino a questo punto e si sia trovato d'accordo con il mio modo di vedere il mondo; riconosco comunque che di questa conclusione è per essenza impossibile fornire una prova, dato che essa ammette e stabilisce una relazione tra la musica come rappresentazione e ciò che per essenza non può in alcun modo essere rappresentazione, e vuole che la musica sia considerata come copia di un modello che non può esso stesso venire rappresentato in modo immediato. Non posso perciò fare nient'altro che esporre, qui, alla conclusione di questo terzo libro, consacrato principalmente alla considerazione delle arti, quella conclusione, che a me pare soddisfacente, sulla meravigliosa arte dei suoni: l'approvazione o la negazione del mio punto di vista dovrà essere rimessa all'effetto che su ciascun lettore produrranno in parte la musica, in parte l'insieme dell'unico pensiero che con questo scritto io intendo comunicare. Oltre a ciò, ritengo necessario, per poter approvare con genuina persuasione la presentazione che sto per fornire del significato della musica, che si ascolti spesso la musica riflettendo assiduamente

304 su di essa, il che, | a sua volta, richiede che si abbia già una grande familiarità con i pensieri che ho esposto.

L'oggettivazione adeguata della volontà sono le idee (platoniche); suscitare la loro conoscenza (il che è possibile solo con un cambiamento corrispondente nel soggetto conoscente) per mezzo della raffigurazione di singole cose (poiché le opere d'arte stesse sono pur sempre delle cose) è lo scopo di tutte le altre arti. Tutte oggettivano dunque la volontà in modo mediato, ossia per mezzo delle idee; e, dato che il nostro mondo altro non è che la manifestazione fenomenica dell'idea nella molteplicità, resa possibile dall'ingresso nel *principium individuationis* (la forma della conoscenza che è possibile all'individuo come tale), ne segue che la musica, procedendo oltre le idee, è del tutto indipendente anche dal mondo fenomenico, semplicemente lo ignora, e potrebbe in certo qual modo sussistere anche se il mondo non fosse piú affatto, il che non può essere detto a proposito delle altre arti. La musica è infatti un'oggettivazione, un'immagine della volontà nella sua interezza immediata come il mondo stesso, anzi, come le idee, la cui molteplice manifestazione fenomenica costituisce il mondo delle cose particolari. La musica non è dunque in nessun modo, come sono le altre arti, l'immagine delle idee, bensí l'immagine della volontà stessa, della quale anche le idee sono oggettità; proprio per questo l'effetto della musica è tanto piú potente e penetrante di quello prodotto dalle altre arti: le altre ci parlano soltanto delle ombre, la musica invece dell'essenza delle cose. Dato che è comunque la medesima volontà a oggettivarsi, sebbene in modo del tutto diverso, sia nelle idee sia nella musica, dev'esserci, se non proprio una somiglianza immediata, quanto meno un parallelismo, un'analogia tra la musica e le idee di cui il mondo visibile è la manifestazione fenomenica molteplice e imperfetta. L'indicazione di questa analogia ci servirà d'aiuto per comprendere questa spiegazione, resa difficile dall'oscurità dell'oggetto.

Io riconosco nei suoni piú bassi dell'armonia, nel basso fondamentale, i gradi piú bassi di oggettivazione della volontà, la natura inorganica, la massa del nostro pianeta. Tutti i suoni acuti, piú agili e fuggevoli, vanno considerati, come è noto, come suoni resi possibili dalle vibrazioni concomitanti | 305 del suono fondamentale profondo, al cui risuonare essi sempre riecheggiano lievemente a loro volta, ed è legge dell'armonia che a una nota bassa si debbano accordare solo quei suoni acuti che già risuonano insieme ad essa (i suoi *sons harmoniques*) in virtú delle vibrazioni concomitanti. Il che corrisponde,

per analogia, al fatto che tutti i corpi e gli organismi della natura devono essere considerati come originantisi dal graduale sviluppo della massa del pianeta, la quale è sia il loro sostegno che la loro sorgente: la stessa relazione ce l'hanno i toni acuti con il basso fondamentale. – La gravità del suono ha un limite, al di sotto del quale non è piú percepibile alcun suono; e ciò corrisponde al fatto che nessuna materia è percepibile senza forma e senza qualità, ossia senza la manifestazione di una forza non ulteriormente spiegabile, nella quale, appunto, si esprime un'idea, e, piú in generale, al fatto che non può esistere alcuna materia del tutto priva di volontà. Dunque, come il suono, in quanto tale, è inseparabile da un certo grado di altezza, cosí la materia è inseparabile da un certo grado di manifestazione della volontà. – Il basso fondamentale è dunque per noi nell'armonia quello che la natura inorganica è nel mondo, la massa piú bruta nella quale tutto riposa e dalla quale tutto si genera e si sviluppa. – Ora, proseguendo, nell'insieme di voci che producono l'armonia, tra il basso e la voce-guida che canta la melodia, io riconosco l'intera scala delle idee in cui la volontà si oggettiva. Quelle che stanno piú vicine al basso sono i gradi inferiori, ossia i corpi ancora inorganici, ma che già si sono variamente manifestati; quelle che si trovano piú in alto rappresentano il mondo vegetale e animale. – Gli intervalli determinati della scala musicale sono paralleli ai gradi determinati dell'oggettivazione della volontà, ossia alle determinate specie naturali. L'allontanarsi dalla regolarità aritmetica degli intervalli, causato da una tempera o provocato dalla scelta della tonalità, è analogo all'allontanarsi dell'individuo dal tipo della specie: anzi, le dissonanze impure, che non danno un intervallo determinato, possono essere paragonate agli esseri mostruosi nati dall'incrocio tra due diverse specie animali, o tra uomo e animale. – A tutte queste voci di basso e d'accompagnamento, che costituiscono l'armonia, manca però quella continuità nella progressione che possiede soltanto la voce piú alta, quella che canta la melodia, | 306 la quale inoltre è la sola a muoversi rapida e leggera nelle modulazioni e nei passaggi, mentre le altre hanno solo un andamento piú lento, senza una continuità capace di autonoma consistenza. Piú pesantemente di tutte si muove il basso profondo, il rappresentante della massa bruta: il suo salire e scendere si realizza solo per grandi intervalli di terza, di quarta, di quinta, mai di un solo tono, perché in questo caso sarebbe, per doppio contrappunto, un basso trasportato. Questa lentezza di movimento gli è essenziale anche fisicamente: un passaggio piú rapido o un trillo nei bassi non lo si può neanche

immaginare. Piú rapide, ma ancora senza una connessione melodica e prive di una progressione capace di esprimere un senso, si muovono le voci di accompagnamento piú alte, che corrono in parallelo al mondo animale. L'andamento sconnesso e la determinazione regolare di tutte le voci di accompagnamento sono analoghi al fatto che in tutto il mondo irrazionale, dal cristallo sino all'animale piú perfetto, nessun essere ha una coscienza propriamente coerente, che renda la sua vita un insieme organico dotato di senso, e nessuno percorre una successione di sviluppi spirituali, nessuno si perfeziona attraverso la cultura, ma tutti rimangono in ogni tempo uguali a se stessi, come la loro natura li ha determinati attraverso leggi immutabili. – Infine, nella melodia, nella voce principale che rappresenta il tutto, che si leva alta, che guida l'insieme e che procede dall'inizio alla fine a propria libera discrezione, con la coerenza ininterrotta, densa di significato, di un unico pensiero, io riconosco il grado piú alto di oggettivazione della volontà, ossia la vita e le aspirazioni consapevoli dell'uomo. Come quest'ultimo, essendo il solo a essere assennato, guarda costantemente dietro e dinanzi a sé mentre percorre il sentiero della propria realtà e delle proprie infinite possibilità, e in questo modo conduce la propria vita in modo consapevole e perciò con la coerenza di una totalità organica, allo stesso modo la melodia ha, dall'inizio alla fine, una coerenza densa di significato e intenzionale. Essa ci racconta, di conseguenza, la storia della volontà, illuminata dalla riflessione, la cui traccia nella realtà è costituita dalla serie dei suoi atti; ma dice anche di piú, ne racconta la storia piú segreta, ritrae ogni sentimento, ogni aspirazione, ogni movimento della volontà, tutto ciò che la ragione raccoglie sotto il concetto vasto e negativo di sentimento e non è in grado di contenere nelle | proprie astrazioni. Perciò si è anche sempre sostenuto che la musica è il linguaggio del sentimento e della passione, come le parole sono il linguaggio della ragione: già Platone l'ha definita come «ἡ τῶν μελῶν κίνησις μεμιμημένη, ἐν τοῖς παθήμασιν ὅταν ψυχὴ γίνεται» (*melodiarum motus, animi affectus imitans*), *De legibus*, VII[173]; e anche Aristotele ha detto: «διὰ τι οἱ ῥυθμοι; καὶ τὰ μέλη, φωνὴ οὖσα, ἤθεσιν ἔοικε» (*cur numeri musici et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibent?*), *Problemata*, c. 19[174].

[173] [«Il movimento delle melodie, che riproduce le passioni dell'anima» (PLATONE, *Leggi*, VII, 812c).]

[174] [«Perché i ritmi e le melodie, che non sono altro che suono, hanno un rapporto di somiglianza con le diverse disposizioni dell'animo?» (ARISTOTELE, *Problemi*, 920 a; trad. it., con testo greco a fronte, di M. F. Ferrini, Bompiani, Milano 2002, p. 285).]

Ora, come l'essenza dell'uomo consiste nel fatto che la sua volontà ha delle aspirazioni, le soddisfa, e torna daccapo ad averne, e cosí via perennemente (anzi, la sua felicità e il suo benessere dipendono solo dalla rapidità del passaggio dal desiderio all'appagamento e da quest'ultimo a un nuovo desiderio, dato che l'assenza di appagamento è dolore e quella di un nuovo desiderio vuota aspirazione, *languor*, noia), allo stesso modo l'essenza della melodia è costituita da un perenne allontanarsi, da un vagabondare lontano dal tono fondamentale per mille vie, non solo verso gli intervalli armonici, verso la terza e la dominante, ma verso ogni tono, sino alla settima dissonante e agli intervalli eccedenti, seguito però sempre alla fine da un ritorno al tono fondamentale: attraverso tutte queste strade la melodia esprime le aspirazioni multiformi della volontà ma, ritrovando alla fine un grado armonico o, meglio ancora, il tono fondamentale, esprime sempre anche il suo appagamento. L'invenzione della melodia, la scoperta, in essa, di tutti i segreti piú profondi del volere e del sentire umani, è l'opera del genio, la cui efficacia è qui piú evidente che altrove, libera com'è da ogni riflessione e da ogni intenzionalità consapevole, e che potrebbe essere chiamata ispirazione. Il concetto è qui, come ovunque nell'arte, improduttivo: il compositore manifesta l'intima essenza del mondo ed esprime la sua profonda saggezza in un linguaggio che la sua ragione non intende; come una sensitiva sonnambula che riveli cose delle quali da sveglia non ha alcun concetto. Perciò in un compositore, piú che in chiunque altro, l'uomo è del tutto separato e distinto dall'artista. Persino quando si prova a spiegare quest'arte meravigliosa il concetto mostra tutta la sua povertà e i propri limiti: ma io voglio ugualmente cercare di proseguire con la nostra analogia. – Ora, come il passaggio rapido dal desiderio alla soddisfazione, | e da quest'ultima a un nuovo desiderio, costituisce la felicità e il benessere, allo stesso modo le melodie veloci, senza grandi deviazioni, risultano gioiose; quelle lente, che si sviluppano in dolorose dissonanze e fanno ritorno al tono fondamentale solo dopo molte battute, sono invece, per la loro analogia con una soddisfazione ritardata e contrastata, tristi. Il ritardo della nuova soddisfazione della volontà, il *languor*, non potrebbe avere altra espressione che l'indefinito prolungamento del tono fondamentale, il cui effetto risulterebbe ben presto insopportabile; a questo risultato si avvicinano già molto le melodie monotone, inespressive. Le frasi brevi, semplici, di un ballabile veloce sembrano parlarci di una felicità popolare, facile da raggiungere; invece l'*Allegro maestoso*, con l'ampiezza delle sue frasi, i passaggi lenti, le larghe deviazioni, indica una piú vasta

e piú nobile aspirazione verso una meta lontana, e il suo raggiungimento finale. L'*Adagio* parla della sofferenza di una grande e nobile aspirazione che disprezza ogni felicità di basso livello. Ma che meraviglia l'effetto del *minore* e del *maggiore*! E non è sorprendente che il cambiamento di un semitono, il subentrare della terza minore al posto della maggiore ci ispiri subito e immancabilmente un senso di angoscia e di pena, dal quale invece, altrettanto istantaneamente, il *maggiore* ci libera? L'*Adagio* raggiunge nel *minore* l'espressione del dolore piú intenso, diventa il piú commovente dei lamenti. La musica da ballo in minore sembra indicare la perdita di una felicità di basso livello, che si dovrebbe piuttosto disprezzare, sembra parlare del conseguimento di un fine basso con fatiche e affanni. – L'inesauribilità delle melodie possibili corrisponde all'inesauribilità con cui la natura produce individui, fisionomie e percorsi vitali diversi. Il passaggio da una tonalità a un'altra del tutto diversa, che manca di ogni connessione con la precedente, somiglia alla morte, in quanto quest'ultima mette fine all'individuo; ma la volontà, che si manifestava in esso, continua a vivere dopo come viveva prima, manifestandosi in altri individui, la cui coscienza, tuttavia, non ha alcun legame con quella dell'individuo precedente.

Quando indichiamo tutte queste analogie non dobbiamo dimenticare che la musica non ha con esse una relazione diretta, ma solo una indiretta: la musica non esprime i fenomeni, ma solo l'intima essenza, l'in-sé di ogni fenomeno, la volontà stessa. Essa perciò non manifesta | [309] questa o quella gioia particolare e determinata, questa o quella afflizione, o questo o quel dolore, terrore, giubilo, allegria, quiete interiore, bensí *la gioia*, *l'afflizione*, *il dolore*, *il terrore*, *il giubilo*, *l'allegria*, *la quiete interiore in se stessi*, in qualche modo *in abstracto*: ci dà la loro stessa essenza, senza accessori, e dunque anche senza motivi. Nondimeno noi, nella purezza della sua quintessenza, la comprendiamo perfettamente. Viene da qui il fatto che la nostra fantasia sia cosí facilmente eccitata dalla musica e che cerchi di dare una figura a quel mondo spirituale che ci parla in modo del tutto immediato, invisibile e pure cosí vivo, e di rivestirlo di carne e ossa, ossia di incarnarlo in un esempio analogo. È questa l'origine del canto con parole e dell'opera lirica, il cui testo, proprio per questo, non dovrebbe mai abbandonare questa posizione subordinata per assumere quella principale, rendendo cosí la musica un semplice strumento della sua espressione; questo sarebbe un grosso sbaglio e una cattiva distorsione: la musica esprime infatti sempre la quintessenza della vita e dei suoi

avvenimenti, mai questi ultimi, le cui distinzioni particolari non la toccano minimamente. Proprio questa universalità che le appartiene in modo esclusivo, insieme alla piú precisa determinatezza, le conferisce l'alto valore che essa possiede come panacea di tutte le nostre sofferenze. Se dunque la musica cerca di legarsi troppo strettamente alle parole e di modellarsi sugli avvenimenti, essa si sforza di parlare un linguaggio che non è il proprio. Da questo difetto nessuno si è tenuto lontano quanto *Rossini*: perciò la sua musica parla il *proprio* linguaggio in modo cosí chiaro e cosí puro che non ha affatto bisogno di parole e produce il proprio effetto anche se viene eseguita in modo esclusivamente strumentale.

In conseguenza di tutto ciò, possiamo considerare il mondo fenomenico (la natura) e la musica come due espressioni diverse della stessa cosa, la quale costituisce perciò il solo termine medio nell'analogia tra l'uno e l'altra, la cui conoscenza viene richiesta per considerare quell'analogia. La musica quindi, se la consideriamo come espressione del mondo, è un linguaggio in altissimo grado universale, che addirittura sta all'universalità dei concetti pressappoco come questi ultimi stanno alle singole cose. La sua universalità non è però affatto la vuota universalità dell'astrazione: | [310] è di tutt'altro genere, ed è unita a una determinatezza perennemente chiara. È simile in ciò alle figure geometriche e ai numeri, che, in quanto forme universali di tutti i possibili oggetti dell'esperienza e a tutti applicabili *a priori*, non sono però astratti, ma intuitivi e determinati in generale. Tutte le possibili aspirazioni, eccitazioni ed espressioni della volontà, tutte quelle circostanze che appartengono all'interiorità dell'uomo, che la ragione getta nell'ampio concetto negativo di sentimento, possono essere espresse dalle molte, infinite melodie possibili, ma sempre nell'universalità della pura forma priva di materia, sempre e solo nell'in-sé, non nel fenomeno, quasi fossero l'anima piú profonda di quest'ultimo priva del corpo. Questa intima relazione che la musica ha con la vera essenza di tutte le cose ci consente anche di spiegare il fatto che se, in una qualsiasi scena, azione, avvenimento, circostanza, risuona una musica adatta, quest'ultima sembra dischiudercene il senso piú segreto e fornircene il commentario piú corretto e piú chiaro, e anche il fatto che, a chi si sia completamente abbandonato alle impressioni prodotte da una sinfonia, sembra come di vedere trascorrere dinanzi a sé tutte le possibili circostanze della vita e del mondo, sebbene costui non possa, se ci riflette, trovare alcuna somiglianza tra le note che vengono eseguite e le cose che gli passano

davanti agli occhi. Questo perché la musica, come abbiamo detto, si distingue da tutte le altre arti nell'essere non un'immagine del fenomeno o, piú esattamente, dell'oggettità adeguata della volontà, bensí l'immagine immediata della volontà stessa, e rappresenta perciò l'aspetto metafisico di tutto ciò che nel mondo vi è di fisico, la cosa in sé di tutti i fenomeni. Si potrebbe di conseguenza chiamare il mondo, con uguale legittimità, tanto musica incarnata quanto volontà incarnata; con il che si spiega anche perché la musica riesca a produrre in ogni quadro, anzi in ogni scena della vita e del mondo reali, un significato piú alto, che sarà tanto maggiore quanto piú la sua melodia sarà analoga all'intimo spirito del fenomeno che è dato. Di qui deriva anche la possibilità di adattare a una musica una poesia, producendo una canzone, una rappresentazione intuitiva sotto forma di pantomima, oppure l'una e l'altra cosa insieme sotto forma di opera lirica. Queste singole immagini della vita umana, adattate al linguaggio universale della musica, non le sono mai connesse né le corrispondono con una necessità stabile, ma stanno con | essa solo nella relazione che ha un qualsiasi esempio con un concetto universale; rappresentano, nella determinatezza concreta della realtà, quello stesso che la musica testimonia nell'universalità della semplice forma: le melodie sono infatti, in un certo senso, come i concetti universali, un'astrazione della realtà. Quest'ultima, infatti, ossia il mondo delle cose particolari, fornisce l'intuitivo, il peculiare e l'individuale, il singolo caso, tanto all'universalità dei concetti quanto all'universalità delle melodie, due universalità che però, da un certo punto di vista, si contrappongono l'una all'altra: i concetti contengono solo le prime forme astratte dall'intuizione, quasi la vuota scorza delle cose, e sono dunque delle vere e proprie astrazioni; la musica, invece, ci dà il nocciolo piú profondo che precede ogni formazione, ossia il cuore della cosa. Questa relazione può essere espressa correttamente nel linguaggio degli Scolastici dicendo: i concetti sono gli *universalia post rem*, mentre la musica fornisce gli *universalia ante rem*, e la realtà gli *universalia in re*[175]. Al senso universale della melodia che accompagna una poesia potrebbero corrispondere anche altri esempi, scelti a piacere, dell'universale che in essa viene espresso nel medesimo grado: perciò la stessa composizione può andar bene per molte strofe, e da ciò viene anche il *vaudeville*. Tuttavia, il fatto che, in generale, sia possibile un rapporto tra una composizione e una raffigurazione intuitiva, poggia, come abbiamo detto, sulla circostanza che l'una e l'altra sono espressioni del tutto diverse della medesima intima essenza del mondo. Ora, qualora in un singolo caso si realizzi effettivamente un rapporto di questo genere, e dunque qualora il compositore abbia saputo esprimere nel linguaggio universale della musica quegli impulsi della volontà che costituiscono il nocciolo di un avvenimento, allora la melodia del *Lied* e la musica del melodramma risultano fortemente espressive. Quell'analogia che il compositore ha trovato tra questi due elementi deve però provenire dalla conoscenza immediata dell'essenza del mondo, non consapevole delle sue ragioni, e non dev'essere un'imitazione costruita in modo consapevolmente intenzionale, attraverso concetti, poiché in questo caso la musica non sarebbe in grado di esprimerne l'intima essenza, la volontà stessa, ma non farebbe altro che imitarne in modo inadeguato il fenomeno, come sempre fa la musica propriamente imitativa, per esempio *Le stagioni* di Haydn, e anche la sua *Creazione*, che in | molti luoghi imitano dei fenomeni del mondo dell'intuizione; e lo stesso accade nei pezzi musicali che descrivono le battaglie: tutta roba da buttare via.

[175] [Gli universali, rispettivamente, dopo, prima e nella cosa. Gli *universalia ante rem* dovrebbero essere, propriamente, le idee (cfr. il § 49). La musica tuttavia, pur non avendo nulla in comune con le idee è, come queste ultime, manifestazione diretta della volontà.]

L'inesprimibile interiorità di ogni musica, in forza della quale essa ci passa davanti come un paradiso che ci è familiare e tuttavia eternamente distante, cosí perfettamente comprensibile e nondimeno cosí inesplicabile, deriva dal fatto che essa ci restituisce tutti gli impulsi della nostra essenza piú intima, senza però la loro realtà effettiva e lontano dal loro tormento. Analogamente, la solennità che è essenziale alla musica, in forza della quale il ridicolo resta del tutto escluso dall'ambito che ad essa compete immediatamente, si spiega con il fatto che il suo oggetto non è la rappresentazione, nei confronti della quale soltanto sono possibili l'inganno e il ridicolo; il suo oggetto immediato è invece la volontà, ed essa è essenzialmente ciò che vi è di piú solenne, in quanto essa è ciò da cui tutto dipende. – Quanto il suo linguaggio sia ricco di contenuto e denso di significato lo mostrano già le ripetizioni e i *da capo*, che nelle opere espresse dalla parola risulterebbero insopportabili, mentre in quelle musicali, al contrario, sono opportuni e gradevoli poiché, per afferrarle pienamente, le dobbiamo ascoltare due volte.

Ora, se in tutto questo discorso sulla musica sono riuscito a chiarire che essa esprime, in un linguaggio altamente universale, l'intima essenza, quell'in-sé del mondo, che noi, prendendo le mos-

se dalla sua espressione piú chiara, pensiamo sotto il concetto di «volontà», e che la esprime in una materia particolare, ossia nei semplici suoni, e con la piú grande determinatezza e la piú grande verità; se inoltre, secondo quel punto di vista che mi sono sforzato di esplicitare, la filosofia altro non è che una compiuta ed esatta ripetizione ed enunciazione dell'essenza del mondo in concetti molto generali, dato che solo in essi è possibile ottenere una visione ovunque sufficiente e applicabile di quell'essenza nella sua interezza; ebbene, chi mi abbia seguito sin qui e abbia fatto proprio il mio modo di pensare non troverà poi cosí paradossale che io sostenga che, ove si riuscisse a fornire una spiegazione della musica del tutto corretta, completa, capace di render conto dei particolari, e dunque una riproduzione concettuale dettagliata di ciò che essa esprime, questa sarebbe anche una riproduzione e una spiegazione sufficiente del mondo in concetti, o comunque una spiegazione del tutto conforme ad essa, e sarebbe dunque la vera filosofia, e che noi, conseguentemente, potremmo parodiare come segue, secondo il nostro superiore punto di vista sulla musica, il sopra ricordato | detto di Leibniz, che pure, da un punto di vista inferiore, è del tutto corretto: «Musica est exercitium metaphysicaes occultum nescientis se philosophari animi»[176]. Poiché *scire*, sapere, significa sempre aver posto qualcosa in concetti astratti. Ora, dato che la musica, in forza della verità, da piú parti confermata, del detto leibniziano, a prescindere dal suo significato estetico o interiore e considerata in modo semplicemente esteriore e puramente empirico, altro non è che il mezzo per afferrare immediatamente e *in concreto* numeri piú grandi e relazioni numeriche piú complesse di quelli che altrimenti potremmo conoscere solo mediatamente, attraverso la comprensione secondo concetti; cosí possiamo ora, unificando quei due punti di vista sulla musica, cosí diversi l'uno dall'altro e tuttavia entrambi cosí corretti, costruirci un concetto intorno alla possibilità di una filosofia dei numeri, del tipo di quella di Pitagora e anche dei Cinesi nell'*I Ching*, e poi interpretare in questo senso il detto di Pitagora che ci è stato tramandato da Sesto Empirico (*adv. Math.*, libro VII): «τῷ ἀριθμῷ δὲ τὰ πάντ᾽ἐπέοικεν» (*numero cuncta assimilantur*)[177]. E se infine applichiamo questo punto di vista alla nostra precedente interpretazione dell'armonia e della

[176] [«La musica è l'oscuro esercizio metafisico dell'animo che non sa filosofare».]

[177] [«Tutte le cose somigliano al numero» (SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, Libro VII, § 94).]

melodia, troveremo che una filosofia morale pura, che prescinda dalla spiegazione della natura, come Socrate la voleva introdurre, è del tutto analoga a una melodia senza armonia, come Rousseau solamente la voleva[178], e che, al contrario, una fisica e una metafisica pure, prive di un'etica, corrisponderebbero a una semplice armonia priva di melodia. – A queste considerazioni occasionali mi sia consentito di annodare ancora alcune considerazioni intorno all'analogia della musica con il mondo fenomenico. Abbiamo trovato, nel libro precedente, che il grado piú elevato dell'oggettivazione della volontà, ossia l'uomo, non può apparire da solo e separato, ma presuppone i gradi che stanno sotto di lui i quali, a loro volta, presuppongono quelli piú bassi: la stessa cosa accade ora alla musica, la quale, proprio come il mondo, oggettiva immediatamente la volontà, è perfetta solo nella completa armonia. La voce piú alta che guida la melodia ha bisogno, per produrre in modo compiuto la sua impressione, dell'accompagnamento di tutte le altre voci, sino a quella del basso profondo, che va considerato come l'origine di tutte le altre; la melodia è parte integrante dell'armonia, e questa è parte integrante di quella; | e come solo nell'intero insieme delle voci la musica esprime ciò che si propone di esprimere, cosí l'unica e atemporale volontà trova la sua compiuta oggettivazione solo nell'unione completa di tutti gli stadi che, in una gradazione infinita, manifestano con progressiva chiarezza la sua essenza. – Molto notevole è anche la seguente analogia. Abbiamo visto nel libro precedente che, nonostante il reciproco adattamento di tutte le manifestazioni fenomeniche della volontà dal punto di vista della specie, che dà origine alla considerazione teleologica, tuttavia tra quei fenomeni, considerati in quanto individui, rimane un contrasto insopprimibile che si rende visibile in ogni grado di quel manifestarsi e che rende il mondo un perenne campo di battaglia fra tutti i fenomeni dell'unica e medesima volontà, rendendo cosí visibile l'intima conflittualità di quest'ultima con se stessa. Anche questo ha in effetti una qualche corrispondenza nella musica. Infatti, un sistema armonico di suoni completamente puro è impossibile non solo sul piano fisico, ma persino su quello aritmetico. Gli stessi numeri che esprimono i toni hanno delle inesplicabili caratteristiche irrazionali: non è possibile

[178] [Rousseau separa la melodia dall'armonia, ritenendo la prima legata alla naturalità dell'accento, la seconda il prodotto di una convenzione razionale. Si veda in proposito la voce *Mélodie* che il filosofo scrisse per l'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alambert, oltre al *Dictionnaire de musique* che pubblicò nel 1768. Su questo aspetto della personalità e dell'opera del filosofo francese cfr. A. COLISANI, *La musica di Jean-Jacques Rousseau*, L'Epos, Palermo 2007.]

calcolare una scala in cui ogni quinta stia al tono fondamentale come 2 sta a 3, ogni terza maggiore come 4 a 5, ogni terza minore come 5 a 6, e cosí via. Poiché, se i toni sono esatti rispetto al loro tono fondamentale, non lo sono piú l'uno rispetto all'altro; se cosí fosse, per esempio, la quinta dovrebbe essere la terza minore della terza, e cosí via: poiché i toni della scala musicale sono simili a degli attori che debbano recitare ora questo ora quel ruolo. Perciò, dunque, una musica rigorosamente esatta non la si può neanche pensare, e tanto meno eseguire; e per queste ragioni ogni possibile musica deve discostarsi dalla perfetta purezza: essa può soltanto nascondere le dissonanze che le sono essenziali per mezzo di una loro distribuzione fra tutti i toni, ossia per mezzo della temperatura. Si veda, in proposito, l'*Acustica* di Chladni, § 30, e, dello stesso, il *Breve cenno sulla teoria dei suoni e dell'armonia*, § 12[179].

Avrei ancora parecchie cose da aggiungere intorno al modo in cui la musica viene percepita, cioè solo e unicamente nel e per mezzo del tempo, con assoluta esclusione dello spazio, e anche senza l'influsso della conoscenza secondo causalità, ossia senza 315 l'influsso dell'intelletto: poiché | i suoni producono un'impressione estetica già con il fatto che hanno un effetto su di noi, senza che ci sia bisogno di risalire alla loro causa, come accade nell'intuizione. – Non voglio tuttavia prolungare ulteriormente queste considerazioni, dato che forse a qualcuno sarà sembrato che in questo terzo libro io sia stato già sin troppo prolisso o che mi sia soffermato troppo sui dettagli. Il mio scopo lo ha reso però necessario, e tanto meno sarò rimproverato quanto piú terremo presenti l'importanza, che raramente è adeguatamente riconosciuta, e l'alto valore dell'arte, riflettendo sul fatto che se, secondo il nostro punto di vista, l'intero mondo visibile è solo l'oggettivazione, lo specchio della volontà, e accompagna quest'ultima alla propria autocoscienza, e anzi, come subito vedremo, alla possibilità della propria redenzione; e, allo stesso tempo, sul fatto che il mondo come rappresentazione, ove lo si consideri separatamente mentre, svincolati dal volere, si lascia che sia esso solo a prendere possesso della coscienza, è il lato piú gioioso e il solo lato innocente della vita: noi dobbiamo considerare l'arte come

[179] Si veda il capitolo 39 del secondo volume. [Cfr. E. F. F. CHLADNI, *Akustik*, Leipzig 1802; e *Kurze Übersicht der Schall- uns Klanglehre*, Breitkopf und Härtel, Mainz 1827. Il fisico tedesco Ernst Florens Friedrich Chladni (1756-1827), noto soprattutto per le ricerche sulle lastre del suono. Cfr. D. ULLMANN, *Chladin und die Entwicklung der Akustik von 1750-1860*, Birkhauser Verlag, Basel 1999.]

il piú alto incremento, il piú completo sviluppo di tutto questo, dato che essa ci offre essenzialmente proprio quello stesso che ci offre il mondo visibile, solo in modo piú concentrato, piú completo, con intenzione e avvedutezza, e può perciò essere chiamata, nel pieno senso della parola, il fiore della vita. Se l'intero mondo come rappresentazione è solo la visibilità della volontà, l'arte è ciò che rende piú limpida questa visibilità, la *camera obscura* che ci mostra gli oggetti nella loro purezza e che meglio ci permette di abbracciarli e di comprenderli con un unico sguardo, lo spettacolo nello spettacolo, la scena nella scena, come in *Amleto*[180].

Il piacere che si prova di fronte a ogni cosa bella, la consolazione che ci viene offerta dall'arte, l'entusiasmo dell'artista, che gli fa dimenticare le pene della vita; quest'unico privilegio che ha il genio rispetto agli altri uomini, e che lo ricompensa della sofferenza e della desolante solitudine che egli vive in una razza che gli è eterogenea, le quali sono aumentate proporzionalmente alla chiarezza della coscienza; tutto questo deriva dal fatto che, come mostreremo nel prosieguo, l'in-sé della vita, la volontà, l'esistenza stessa, è un soffrire costante, in parte miserevole, in parte spaventoso; ma, se le consideriamo solo come rappresentazione, puramente intuita o riprodotta dall'arte, libera dalla sofferenza, offrono uno spettacolo denso di significato. Questo lato puramente conoscitivo del mondo e la | riproduzione di esso 316 in una qualsiasi arte è l'elemento in cui si muove l'artista. Ad avvincerlo è la considerazione dello spettacolo dell'oggettivazione della volontà: resta di continuo vicino ad esso, non è mai stanco di esaminarlo e di riprodurlo raffigurandolo, e fa talvolta egli stesso le spese della rappresentazione di quello spettacolo, ossia è esso stesso la volontà che cosí si oggettiva e resta nella sua eterna sofferenza. Quella pura, vera e profonda conoscenza dell'essenza del mondo diventa per lui scopo in se stessa: ed egli rimane presso di essa. Perciò essa non diventa per lui, come accade invece – lo vedremo nel libro seguente – per il santo che ha raggiunto la rassegnazione, un quietivo della volontà, non lo redime per sempre dalla vita, ma solo per degli istanti, e non è ancora per lui la via che conduce al di fuori di essa, ma piuttosto solo un sollievo provvisorio in essa; sino a che, sentendo che le proprie forze in questo modo si sono accresciute, stanca infine del giuoco, non si rivolga alle cose serie. Come

[180] [Cfr. W. SHAKESPEARE, *Amleto*, atto III, scena II.]

simbolo di questa conversione si può considerare la *Santa Cecilia* di Raffaello[181]. Alle cose serie ci rivolgeremo dunque ora anche noi nel libro seguente.

[181] [La *Santa Cecilia* di Raffaello Sanzio (1483-1520).]

| Libro quarto

Seconda considerazione
sul mondo come volontà

Affermazione e negazione della volontà di vivere grazie al conseguimento della conoscenza di sé

Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit.

Oupnek'hat, studio Anquetil-Duperron, vol. II, p. 216.

[In occhiello: «Quando giunge la conoscenza, nello stesso momento il desiderio si toglie di mezzo». Schopenhauer cita qui la traduzione latina, curata da Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, della versione persiana delle *Upaniṣad* (2 voll., Levrault, Argentorati 1801). È stato notato da Paul Deussen e da Arthur Hübscher che la citazione è verosimilmente una interpolazione del traduttore persiano, e non un passo originale delle *Upaniṣad*.]

| § 53.

L'ultima parte della nostra trattazione si annuncia come la piú importante: si occupa, infatti, delle azioni degli uomini, una questione che riguarda direttamente ciascuno di noi e che non può essere estranea o indifferente a nessuno; di piú ancora: è cosí conforme alla natura dell'uomo riferire ad essa tutte le altre cose che egli, in ogni ricerca sistematica ordinata, considererà sempre la parte che riguarda l'azione come il risultato dell'intera ricerca, almeno per ciò che lo può interessare, e perciò, anche nell'eventualità che non ne approfondisca nessun'altra, le dedicherà la piú grande attenzione. – Dal punto di vista indicato e secondo il modo comune di esprimersi, questa parte della nostra trattazione potrebbe essere chiamata filosofia pratica, in opposizione alla filosofia teoretica che è stata esposta sino a qui. A mio avviso, però, tutta la filosofia è sempre teoretica, in quanto, qualsiasi sia l'oggetto di ricerca immediato, le è essenziale assumere l'atteggiamento della contemplazione pura e proporsi di indagare, non di prescrivere. Invece quella di diventare pratica, di guidare le azioni, di modificare il carattere, è una vecchia pretesa alla quale, dopo un piú maturo esame, essa dovrebbe finalmente rinunciare. Qui infatti, dove si tratta del valore o del disvalore di un'esistenza, dove si tratta della salvezza o della dannazione, non possono essere decisivi i suoi morti concetti, ma l'essenza piú profonda dell'uomo stesso, il demone che lo guida e che non lo ha scelto, ma che è stato scelto da lui – come ha detto Platone[1] –, il suo carattere intellegibile – per usare | l'espressione di Kant[2]. La virtú non

[1] [Schopenhauer allude qui al *daimon* socratico. Cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate*, 31 c-d: «In me si manifesta qualcosa di divino e di demoniaco, quello che anche Meleto, facendo beffe, ha scritto nell'atto di accusa. Questo che si manifesta in me fin da fanciullo è come una voce che, allorché si manifesta, mi dissuade sempre dal fare quello che sono sul punto di fare, e invece non mi incita mai a fare qualcosa» (trad. it. di G. Reale, in ID., *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, p. 37).]

[2] [Piú avanti Schopenhauer rinvierà in proposito sia alla *Critica della ragione pura* che alla *Critica della ragione pratica* di Kant. Sulla questione cfr. P. VINCIERI, *Discordia e destino in Schopenhauer*, Il melangolo, Genova 1993, pp. 73-104.]

si insegna piú di quanto non si insegni il genio: anzi, in essa, come nell'arte, il concetto è sterile e può essere utilizzato soltanto come strumento. Sarebbe dunque sciocco aspettarci che i nostri sistemi morali e le nostre etiche possano produrre uomini virtuosi, nobili e santi, come lo sarebbe aspettarci che le nostre dottrine estetiche possano produrre poeti, scultori e musicisti.

La filosofia non può mai fare altro che interpretare e spiegare ciò che è dato, condurre l'essenza del mondo – quell'essenza che *in concreto*, ossia come sentimento, si manifesta in modo intellegibile a ciascuno – alla chiara, astratta conoscenza della ragione, e deve farlo sotto ogni possibile rispetto e da ogni punto di vista. Ora, come nei tre libri precedenti si è cercato di realizzare tutto questo da altri punti di vista in quel modo generale che è proprio della filosofia, in questo libro verrà presa in considerazione nello stesso modo la condotta dell'uomo; ed è questa la parte del mondo che, come ho già sottolineato, tutti possono riconoscere come la piú importante, non solo in forza di un giudizio soggettivo, ma anche di un giudizio oggettivo. Rimarrò perciò in tutto e per tutto fedele alle considerazioni svolte sino a questo punto, e mi baserò come premessa su quanto ho esposto sino a qui; anzi, in effetti non farò altro che sviluppare anche in relazione all'agire dell'uomo quell'unico pensiero che costituisce il contenuto del mio libro, come in precedenza ho fatto in relazione a tutti gli altri oggetti, e con ciò avrò compiuto l'ultimo sforzo per comunicare nel modo piú completo possibile quell'unico pensiero.

Il punto di vista indicato e il metodo della trattazione che è stato annunciato già lasciano intendere che da questo libro di etica non ci si deve aspettare alcuna prescrizione, alcuna dottrina dei doveri; tanto meno esso fornirà un principio morale generale, una sorta di ricetta universale capace di produrre tutte le virtú. Non parleremo neanche di un «d o v e r e i n c o n d i z i o n a t o»[3], poiché esso, come spiegheremo nell'*Appendice*, contiene una contraddizione, e nemmeno di una «legge della libertà»[4], che si ritrova nella stessa situazione. In generale non parleremo proprio per niente di dovere, poiché in questo modo si parla ai bambini e ai popoli nella loro infanzia, ma non a coloro che hanno assimilato l'intera cultura di un'epoca che è divenuta maggiorenne[5]. Ed è davvero

[3] [Il rinvio è anzitutto all'imperativo categorico kantiano.]

[4] [Schopenhauer pensa, anche qui, all'imperativo categorico kantiano, che comanda senza costringere.]

[5] [Si legga il celebre *incipit* dello scritto kantiano *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*: «L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'illuminismo» (trad. it. in I. KANT, *Scritti di filosofia politica*, a cura di D. Faucci, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 25). Kant si riferiva all'epoca della razionalità illuministica; Schopenhauer, non senza una qualche ironia, al proprio tempo.]

una contraddizione evidente | dire che la volontà è libera e tuttavia prescriverle delle leggi secondo le quali essa deve volere: «deve volere» – un ferro di legno[6]! Secondo il nostro punto di vista, invece, la volontà non solo è libera, ma addirittura onnipotente: essa non realizza solo le proprie azioni, ma anche il proprio mondo; e come essa è, cosí manifesta le proprie azioni, cosí manifesta il proprio mondo; le une e l'altro sono la coscienza che essa ha di sé, nient'altro; essa si autodetermina, e determina con ciò anche loro: al di fuori della volontà, infatti, non c'è nulla, ed essi sono ciò che essa stessa è; solo cosí essa risulta veramente autonoma; secondo qualsiasi altra concezione, invece, sarebbe eteronoma. Il nostro sforzo filosofico può giungere soltanto a interpretare e a spiegare nella sua essenza piú profonda e nel suo contenuto l'agire degli uomini e le massime cosí diverse, o addirittura contraddittorie, delle quali esso è l'espressione vivente, in connessione con le considerazioni svolte fino a qui e proprio allo stesso modo in cui abbiamo cercato sinora di interpretare i rimanenti fenomeni del mondo, portando la loro essenza piú profonda alla chiarezza della conoscenza astratta. Cosí facendo, la nostra filosofia affermerà la medesima i m m a n e n z a che è stata affermata da tutta la trattazione precedente: essa non utilizzerà, venendo meno alla grande dottrina di Kant, le forme del fenomeno, espressione generale delle quali è il principio di ragione, come un'asta con cui scavalcare il fenomeno stesso (il solo che dia ad esse un significato) e atterrare nello sconfinato territorio delle vuote finzioni. Al contrario, questo mondo reale che può essere conosciuto, nel quale noi siamo e che è in noi, resta non solo la materia ma anche il limite della nostra trattazione: esso è cosí ricco di contenuto che nemmeno l'indagine piú approfondita di cui la mente umana fosse capace potrebbe sviscerarlo completamente. Ora, poiché il mondo reale, il mondo conoscibile, non lascerà mai le nostre considerazioni etiche prive di materia e di realtà, come non ne ha lasciate prive quelle precedenti, non c'è davvero nessuna necessità di cercare rifugio nei concetti vuoti, negativi, per poi far credere a noi stessi di aver

[6] [Per questa espressione cfr. p. 62, nota 45.]

detto qualcosa quando, con espressione solenne, parliamo di «Assoluto», di «Infinito», di «Soprasensibile», e di quant'altre simili vuote negazioni possano esserci («οὐδέν ἔστι, ἤ τὸ τῆς στερήσεως ὄνομα, μετὰ ἀμυδρας ἐπινοίας» – *nihil est, nisi negationis nomen, cum obscura notione. Julianus Imperator*, *Oratio* 5)[7], al posto delle quali si potrebbe dire, piú brevemente, Nubicuculandia | (νεφελοκοκκυγία): non avremo bisogno di portare in tavola piatti coperti, ma vuoti, di questo genere. – Insomma, anche qui, come nelle parti precedenti, ci asterremo dal raccontare delle storie spacciandole per filosofia. Siamo infatti del parere che sia enormemente lontano da una conoscenza filosofica del mondo chiunque ritenga di potere in qualche modo coglierne l'essenza *storicamente*, sia pure mascherandola nel modo piú sottile; ma questo è il caso che si verifica non appena nella sua visione dell'essenza in sé del mondo si trova un *divenire*, o un essere divenuto, o uno stare per divenire; non appena un prima o un poi abbiano il benché minimo significato e quindi, palesemente oppure velatamente, si cerchi e si trovi un inizio e una fine del mondo, unitamente a una via intermedia tra l'uno e l'altra, sulla quale l'individuo che fa filosofia cercherà sicuramente il proprio posto[8]. Questo genere di *filosofare storico* ci fornisce nella maggior parte dei casi una cosmogonia che ammette molte varietà, ma che può dare anche un sistema emanatistico, una dottrina della caduta, oppure infine, quando la disperazione per l'inutilità dei tentativi compiuti lungo quelle strade ci spinga sull'ultimo sentiero, rovesciarsi in una dottrina del continuo divenire, germogliare, sorgere, venire alla luce dalle tenebre, dall'oscuro fondamento, primo fondamento, nonfondamento, e quant'altre ciance di questo tipo, dalle quali ci si può d'altronde liberare all'istante osservando che un'intera eternità, ossia un tempo infinito, è già trascorsa fino al momento presente, per cui tutto ciò che può o deve esistere dev'essere già accaduto. Poiché ogni filosofia storica di questo genere, per quanto si dia delle arie, prende *il tempo*, come se Kant non fosse mai esistito, per una determinazione della cosa in sé, e si arresta perciò a quello che Kant chiama fenomeno, in contrapposizione alla cosa in sé, Platone il diveniente che non è mai, in contrapposizione all'essente che non diviene mai, e infine gli Indiani il velo di Maya:

[7] [«Non è altro che il nome di una negazione unito a un concetto oscuro» (GIULIANO IMPERATORE, 5ª orazione).]

[8] [La parte finale del periodo è omessa in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 364.]

e questo è proprio il genere di conoscenza che si rimette al principio di ragione, con la quale non si giunge mai all'essenza profonda delle cose, ma non si fa altro che inseguire all'infinito i fenomeni, girando senza fine e senza meta, come fa lo scoiattolo sulla ruota, sino a che infine, stanchi, ci si ferma sopra o sotto, in un punto qualsiasi scelto a caso, | e si pretende poi di imporre anche agli altri di rispettarlo. L'autentica considerazione filosofica del mondo, quella cioè che ci insegna a conoscere l'essenza profonda e ci conduce cosí al di là del fenomeno, è appunto quella che non chiede da dove e verso dove e perché, bensí sempre e innanzitutto il *che* del mondo: essa considera le cose non già secondo una qualsivoglia relazione, non in quanto esse divengono e passano, in breve, non secondo una delle quattro forme del principio di ragione, ma viceversa ha per oggetto proprio ciò che di esse rimane dopo che abbiamo loro sottratto tutto ciò che è sottoposto a quel principio, ciò che si manifesta in tutte le relazioni senza essere soggetto a nessuna di esse, l'essenza del mondo sempre identica a sé medesima. Da una conoscenza di questo genere si originano sia l'arte che la filosofia, e anzi, come avremo occasione di vedere in questo libro, quella disposizione dell'animo che sola può condurre alla vera santità e alla liberazione dal mondo.

§ 54.

C'è da sperare che i primi tre libri abbiano consentito di riconoscere in modo chiaro e certo che nel mondo come rappresentazione alla volontà si è aperto il proprio specchio, nel quale essa conosce se stessa secondo gradi crescenti di chiarezza e completezza, il piú elevato dei quali è l'uomo, la cui essenza, tuttavia, si esprime in modo completo soltanto nella serie ordinata delle sue azioni, la connessione consapevole delle quali è resa possibile dalla ragione, che gli consente permanentemente di abbracciare *in abstracto* l'intero con un solo sguardo.

La volontà, considerata puramente in se stessa, è incosciente, è un impulso cieco, inarrestabile, che noi vediamo comparire già nella natura inorganica e vegetale e nelle sue leggi, come anche nella parte vegetativa della nostra stessa vita. Ma è per mezzo del mondo della rappresentazione, che si è fatto avanti e si è sviluppato al suo servizio, che essa ottiene la conoscenza del proprio volere e di che cosa sia ciò che essa vuole: ciò che essa vuole, infatti, altro non è che questo mondo, la vita proprio cosí come si presenta. Per questa

ragione abbiamo detto che il mondo fenomenico è il suo specchio, la sua oggettità; | e ciò che la volontà vuole sempre è la vita, proprio perché la vita altro non è che la raffigurazione della volontà per la rappresentazione; cosí è indifferente ed è un semplice pleonasmo se, invece di dire semplicemente «volontà», diciamo «volontà di vivere».

Dato che la volontà è la cosa in sé, il contenuto interiore, l'essenza del mondo, mentre la vita, il mondo visibile, il fenomeno, è solo lo specchio della volontà, quest'ultimo – il mondo fenomenico – si accompagna inseparabilmente alla volontà come al corpo la sua ombra: quando è presente la volontà, sono presenti anche la vita e il mondo. Alla volontà di vivere la vita è dunque assicurata, e fino a quando noi siamo riempiti dalla volontà di vivere non dobbiamo essere in ansia per la nostra esistenza, nemmeno quando siamo in vista della morte. È vero che vediamo l'individuo nascere e morire; ma l'individuo è solo fenomeno, esiste solo per la conoscenza prigioniera del principio di ragione, del *principio individuationis*: per questo egli riceve naturalmente la propria vita come un dono, esce dal nulla, soffre poi a causa della morte per la perdita di quel dono e ritorna nel nulla. Noi però vogliamo osservare la vita filosoficamente, ossia secondo le sue idee, e in questo modo scopriremo che né la volontà, la cosa in sé che è sottesa a tutti i fenomeni, né il soggetto del conoscere, che di tutti i fenomeni è lo spettatore, sono in alcun modo toccati dalla morte. Nascita e morte appartengono infatti al fenomeno della volontà, e dunque alla vita, ed è quest'ultima che si presenta essenzialmente sotto forma di individui che nascono e muoiono, e che sono fuggevoli fenomeni che si presentano nella forma del tempo, di ciò che, in sé, non conosce alcun tempo, e che tuttavia, per oggettivare la propria autentica essenza, deve oggettivarsi proprio in questo modo. Nascita e morte appartengono in egual modo alla vita e stanno in equilibrio come condizioni reciproche l'una dell'altra, o, se si preferisce l'espressione, come poli del fenomeno vitale. La piú saggia fra tutte le mitologie, quella indiana, esprime tutto questo assegnando proprio al dio che simboleggia la distruzione, la morte (come Brahma, il piú peccaminoso e abbietto dio della Trimurti, simboleggia la generazione, la nascita, e Vishnu la conservazione)[9], assegnando, dico, proprio a Shiva, come elemento caratteristico, oltre alla collana di teschi, | anche il *lingam*[10], questo simbolo della generazione, che dunque qui ha la funzione di controbilanciare la morte; con il che si lascia intendere che generazione e morte sono essenzialmente correlate, che si neutralizzano e si tolgono a vicenda. – Fu proprio lo stesso modo di pensare che spinse i Greci e i Romani a decorare i preziosi sarcofagi, cosí come ancora li possiamo vedere, con feste, danze, nozze, scene di caccia, combattimenti di animali, baccanali, cioè con rappresentazioni del piú potente istinto vitale, che essi ci presentano non solo in questo genere di scene festose, ma persino in gruppi voluttuosi, giungendo sino all'accoppiamento tra satiri e capre. Lo scopo era, evidentemente, quello di distrarre l'attenzione dalla morte dell'individuo compianto, ponendo energicamente l'accento sulla vita immortale della natura e, cosí facendo, di indicare, sia pure senza averne una coscienza astratta, che l'intera natura è il fenomeno e anche la realizzazione della volontà. La forma di questo fenomeno è costituita da tempo, spazio e causalità, per mezzo dei quali si realizza l'individuazione, e ciò fa sí che l'individuo debba nascere e morire; questo però non riguarda la volontà di vivere, della cui manifestazione l'individuo è solo una sorta di singolo esempio, un saggio, piú di quanto la natura nel suo insieme possa soffrire a causa della morte di un singolo individuo. Poiché non è del singolo individuo, ma solo dell'intera specie che la natura si preoccupa, e per la sua conservazione si impegna con la piú grande serietà, prendendosene cura con tutte le proprie forze, attraverso un enorme numero di principî generativi e della grande forza dell'istinto della riproduzione. L'individuo, al contrario, per la natura non ha alcun valore, né lo può avere[11], dato che il suo regno è costituito da un tempo infinito, da uno spazio infinito e, in essi, da un numero infinito di individui possibili; essa perciò è pronta in ogni momento a lasciar cadere l'individuo il quale, in conseguenza di ciò, non solo è esposto in mille modi, per i casi piú insignificanti, al rischio della distruzione, ma ad essa è già destinato e originariamente condotto dalla natura stessa, a partire dall'istante in cui egli abbia contribuito alla conservazione della specie. Con questo la natura stessa esprime in modo del tutto spontaneo la grande verità secondo la quale solo le idee e non gli individui hanno un'autentica realtà, ossia costituiscono la perfetta oggettità della natura. Ora, dato che l'uomo è la natura

[9] [Secondo la concezione della Trimūrti, le tre divinità (Brahmā, Vishnu e Shiva) vanno viste come aspetti diversi dell'unità suprema e rispondono alle diverse funzioni della creazione, della conservazione e della distruzione. Cfr. S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, vol. I. *Dai «Veda» al Buddhismo*, trad. it. a cura del Gruppo Kevala, Āśram Vidyā, Roma 1993, pp. 489 sgg.]

[10] [Una pietra fallica.]

[11] [L'inciso manca in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 367.]

326 stessa, | e lo è in verità al piú alto grado della sua autocoscienza, e dato che la natura, dal canto suo, altro non è che volontà di vivere oggettivata, l'uomo che abbia afferrato questo punto di vista e si mantenga fedele ad esso può veramente e con ragione trovare conforto dalla propria morte e da quella dei propri amici grazie alla considerazione della vita immortale di quella natura che egli stesso è. Perciò è in questo modo che vanno intesi tanto Shiva con il *lingam* quanto quegli antichi sarcofagi che, con le loro raffigurazioni della vita piú ardente, gridano all'osservatore che piange il proprio dolore: «Natura non contristatur»[12].

Che la generazione e la morte vadano considerate come qualcosa che appartiene alla vita e come qualcosa di essenziale a questo fenomeno della volontà lo si vede anche dal fatto che l'una e l'altra ci si presentano come due espressioni elevate all'ennesima potenza di ciò in cui consiste anche tutto il resto della vita. La quale, in effetti, altro non è, in tutto e per tutto, che una continua trasformazione della materia al di sotto della stabile permanenza della forma: e proprio in questo consiste la transitorietà dell'individuo rispetto all'immortalità della specie. La continuità della nutrizione e della riproduzione si differenzia dalla generazione solo per il grado, e la continuità dell'escrezione si differenzia solo per il grado dalla morte. La prima cosa si mostra nel modo piú semplice e chiaro nella pianta. Essa è in tutto e per tutto soltanto la continua ripetizione del medesimo impulso della sua fibra piú semplice che si raggruppa nella foglia e nel ramo; è un'aggregazione sistematica di piante affini che si sostengono reciprocamente e il cui unico impulso è quello della costante riproduzione; è per conseguire il completo soddisfacimento di quell'impulso che essa sale, attraverso la scala delle metamorfosi, giungendo alla fine sino al fiore e al frutto, i quali sono il compendio della sua esistenza e dei suoi sforzi e nei quali essa ottiene ora per la via piú breve ciò che costituiva il suo unico obiettivo e, da questo momento in poi, realizza in un colpo solo in mille individui ciò che fino a qui aveva realizzato in uno solo: la ripetizione di sé medesima. Il suo sviluppo sino al frutto sta a quest'ultimo come la scrittura alla stampa. È evidente che la stessa cosa accade anche tra gli animali. Il processo della nutrizione è un generare continuo, il processo della generazione un nutrirsi elevato all'ennesima potenza; il piacere che si prova

[12] [«La natura non si rattrista». Sull'argomento Schopenhauer è tornato analiticamente in particolare nel lungo cap. XLI dei *Supplementi*: *Sulla morte e sul suo rapporto con l'indistruttibilità del nostro essere in sé*.]

nell'atto della generazione è lo star bene del sentimento vitale elevato all'ennesima potenza. Viceversa, l'escrezione, il continuo emanare e sbarazzarsi della materia è la stessa cosa, all'ennesima potenza, della morte, ossia dell'opposto | della generazione. Ora, come in ciò noi 327 siamo sempre contenti di conservare la forma, senza piangere la materia che è stata espulsa, nello stesso modo ci dovremmo comportare quando, con la morte, accade all'ennesima potenza e sul piano della totalità ciò che giorno dopo giorno e ora dopo ora accade nella parte a causa dell'escrezione: come siamo indifferenti nel primo caso, cosí non dovremmo arretrare tremanti quando ci troviamo di fronte al secondo. Da questo punto di vista, perciò, appare altrettanto assurdo pretendere il perdurare della propria individualità, che viene sostituita dalle altre, quanto pretendere il permanere nel proprio corpo della materia che viene sempre di nuovo sostituita da quella nuova: è altrettanto stupido imbalsamare i cadaveri quanto lo sarebbe conservare accuratamente i propri escrementi. Per ciò che concerne la coscienza individuale, che è legata al corpo individuale, essa viene quotidianamente interrotta del tutto dal sonno. Il sonno profondo, finché dura, non si distingue in nulla dalla morte, nella quale esso sovente trapassa, per esempio nei casi di assideramento; se ne distingue solo per quel che accade dopo, ossia in relazione al risveglio. La morte è un sonno nel quale l'individualità viene dimenticata: tutto il resto si risveglia, o piuttosto è rimasto sveglio[13].

Noi dobbiamo prima di tutto comprendere con chiarezza che la forma del fenomeno della volontà, cioè la forma della vita o della realtà, è costituita propriamente solo dal p r e s e n t e, non dal futuro né | dal passato: questi ultimi esistono solo nel concetto, esi- 328 stono solo nella connessione della conoscenza, in quanto essa segue il principio di ragione. Nessun uomo è mai vissuto nel passato, nessuno vivrà nel futuro: solo il p r e s e n t e è la forma di ogni

[13] Anche la considerazione seguente può aiutare, chi non la trovi eccessivamente sottile, a comprendere con chiarezza che l'individuo è solo un fenomeno, non la cosa in sé. Ciascun individuo è per un verso il soggetto del conoscere, ossia la condizione complementare della possibilità dell'intero mondo oggettivo, e per altro verso un singolo fenomeno della volontà, di quella stessa volontà che si oggettiva in ogni cosa. Questa duplicità del nostro essere, tuttavia, non si appoggia su di un'unità esistente per sé: se cosí fosse noi potremmo aver coscienza di noi stessi in quanto noi stessi e indipendentemente dagli oggetti del conoscere e del volere: ma questo ci è assolutamente impossibile e, al contrario, non appena facciamo il tentativo di scendere in noi stessi e, indirizzando la conoscenza verso la nostra interiorità, vogliamo diventare per una volta compiutamente consapevoli di noi stessi, ci perdiamo in un vuoto senza fondo e ci scopriamo simili a una sfera di vetro cava dal cui vuoto parli una voce la cui causa non può essere trovata in essa e, mentre vogliamo afferrare noi stessi, acchiappiamo, con orrore, nient'altro che uno spettro privo di consistenza.

vita, ma esso è anche il suo possesso sicuro, quello che non le può mai essere strappato. Il presente è sempre qui, insieme al suo contenuto: l'uno e l'altro rimangono fermi senza vacillare, come l'arcobaleno sopra la cascata. Poiché è sicuro e certo che alla volontà appartiene la vita, e alla vita il presente. – Certo, se torniamo col pensiero ai millenni che sono trascorsi, ai milioni di uomini che sono vissuti in essi, vien da chiedersi che cosa furono, che cosa sia accaduto di essi. – Ma noi dobbiamo invece richiamare il passato della nostra propria vita e farne rivivere le scene nella fantasia, e poi chiederci nuovamente: che cosa è stato di tutto questo? Che cosa ne è accaduto? – Ciò che è accaduto alla nostra vita è accaduto anche alla vita di quei milioni di uomini. O dovremmo forse pensare che il passato, per il fatto di essere stato suggellato dalla morte, ottenga una nuova esistenza? Il nostro proprio passato, anche quello piú prossimo, quello di ieri, non ha maggior consistenza di un sogno insignificante della fantasia, e la stessa cosa accade al passato di tutti quei milioni di uomini. Che cosa è stato? Che cosa è? È stato ed è la volontà, specchio della quale sono la vita e il conoscere libero dalla volontà, che in quello specchio la vede chiaramente riflessa. Chi non lo ha ancora compreso o non lo vuole comprendere deve aggiungere quest'altra domanda a quella precedente relativa al destino delle generazioni passate: perché proprio lui, lui che si interroga, è cosí fortunato da possedere questo presente prezioso, fuggevole, l'unico ad avere realtà, mentre tutte quelle centinaia di generazioni umane, e persino gli eroi e i sapienti dei tempi passati, si sono inabissati nella notte del passato e, con ciò, sono diventati nulla, mentre lui, con il suo insignificante io, di fatto esiste? – O, per dirla piú in breve, senza peraltro che se ne riduca la stranezza: perché questo «ora», il suo «ora», è proprio «ora» e non f u già da molto tempo? – Egli considera, mentre si interroga in un modo cosí strano, la propria esistenza e il proprio tempo come indipendenti l'una dall'altro e la prima come gettata nel secondo: egli ammette in realtà due «ora», l'uno appartenente all'oggetto, l'altro al soggetto, e si mostra meravigliato del caso fortunato che li fa coincidere. In verità, | tuttavia (come è stato mostrato nel saggio sul principio di ragione), il presente è costituito solo dal punto di contatto dell'oggetto, la cui forma è il tempo, con il soggetto, che non ha come forma nessuna delle figure del principio di ragione. Ora, ogni oggetto è volontà che è diventata rappresentazione, e il soggetto è il necessario correlato dell'oggetto; oggetti reali si danno però soltanto nel presente: il passato e il

329

futuro contengono meri concetti e meri fantasmi, dal che segue che la forma essenziale del fenomeno della volontà, inseparabile da essa, è il presente. Solo il presente esiste sempre e perdura immutabile. Considerato empiricamente, esso è il piú fuggevole di tutti[14]; ma allo sguardo metafisico, che guarda al di là delle forme dell'intuizione empirica, si presenta come l'unico permanente, il *Nunc stans* degli Scolastici. La fonte e il sostegno del suo contenuto è la volontà di vivere: la cosa in sé, che noi stessi siamo. Ciò che continuamente diviene e passa, in quanto o è già stato, o deve ancora sopraggiungere, appartiene al fenomeno in quanto tale in virtú delle sue forme, le quali rendono possibile il sorgere e il passare. Si deve dunque pensare: *Quid fuit? – Quod est. – Quid erit? – Quod fuit*[15]; espressioni che vanno prese nel senso stretto della parola, intendendo non *simile*, bensí *idem*[16]. Poiché alla volontà è assicurata la vita, alla vita il presente. Quindi ciascuno può anche dire: «Io sono una volta per tutte il signore del presente, e lungo tutta l'eternità esso mi accompagnerà come la mia ombra: perciò non debbo stupirmi chiedendomi da dove esso sia provenuto e come mai esso sia giunto qui proprio ora». – Possiamo paragonare il tempo a un cerchio che gira incessantemente: la metà che sempre discende sarebbe il passato, quella che sempre sale il futuro; e il punto indivisibile superiore, che tocca la tangente, sarebbe il presente senza estensione: come la tangente non ruota insieme al cerchio, cosí neanche il presente – il punto di contatto dell'oggetto, la cui forma è il tempo, con il soggetto, che non ha alcuna forma, poiché non appartiene all'ambito del conoscibile, ma è la condizione di ogni conoscibilità – ruota insieme al cerchio del tempo. O anche: il tempo somiglia a una corrente inarrestabile, il presente a una roccia contro la quale la corrente s'infrange senza tuttavia trascinarla via con sé. La volontà, come cosa in sé, non è sottoposta al principio di ragione | piú di quanto non lo sia il soggetto della conoscenza, il quale in fin dei conti è proprio, in un certo senso, la volontà stessa o la sua manifestazione; e come alla volontà è assicurata la vita, che è il suo proprio fenomeno, allo stesso modo le

330

[14] [Non il piú «soggettivo», come traduce *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 371.]

[15] [«Che cosa fu? Ciò che è. – Che cosa sarà? Ciò che fu». Cfr. Ecclesiaste, I, 9: «Quello che è stato è pure quello che sarà; ciò che si è fatto si tornerà a fare ancora, perché non c'è nulla di nuovo sotto il sole» (trad. it. in *La Bibbia concordata. Antico Testamento*, Mondadori, Milano 1982, vol. II, p. 263).]

[16] [Ossia intendendo che la relazione tra le due coppie di termini (*Quid fuit / Quod est* e *Quid erit / Quod fuit*) non è di semplice somiglianza, ma di vera e propria identità.]

è assicurato anche il presente, che è l'unica forma della vita reale. Non dobbiamo perciò indagare né sul passato che precede la vita, né sul futuro che segue la morte: piuttosto dobbiamo riconoscere il presente come l'unica forma nella quale la volontà appare[17]; tale forma non sfuggirà mai alla volontà, ma, a dire il vero, nemmeno quest'ultima sfuggirà ad essa. Perciò chi sia soddisfatto della vita per come essa è, chi la affermi in tutti i modi, può considerarla con fiducia come infinita e allontanare il timore della morte come un inganno che gli suggerisca la paura insensata di poter perdere il presente e che lo illuda che vi sia un tempo senza un presente; un inganno che è, riguardo al tempo, ciò che riguardo allo spazio è quell'altro inganno, in forza del quale ciascuno, nella propria fantasia, ritiene che il posto che egli occupa sul globo terrestre sia il punto superiore della sfera stessa e che tutto il resto stia al di sotto: analogamente ciascuno collega il presente alla propria individualità e pensa che, con lo spegnersi di essa, si spenga anche ogni presente; passato e futuro sarebbero ora privi di esso. Ma come sul globo terrestre ogni luogo è sopra, allo stesso modo anche la forma di ogni vita è presente, e temere la morte perché essa ci sottrae il presente non è piú saggio che temere che si possa scivolare giú dal rotondo globo terrestre, sul quale si è avuta la fortuna di occupare proprio il luogo piú elevato. All'oggettivazione della volontà è essenziale la forma del presente che, come punto privo di estensione, divide in due parti il tempo infinito e resta immutabilmente fermo, come un eterno meriggio privo del refrigerio della sera, cosí come, nella realtà, il sole arde ininterrottamente, anche se all'apparenza discende nel grembo della notte: un uomo che teme nella morte il proprio annientamento, perciò, non è diverso da qualcuno che pensasse che il sole la | sera si possa lamentare esclamando: «Ahimè! io scendo nella notte eterna»[18]. – Per contro si può anche rovesciare la

[17] «Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio, sed Nunc stans; i. e. idem nobis Nunc esse, quod erat Nunc Adamo: i. e. inter nunc et tunc nullam esse differentiam» (TH. HOBBES, *Leviathan*, c. 46). [«Gli Scolastici hanno insegnato che l'eternità non è una successione temporale senza fine ed inizio, ma un eterno ora; ciò significa che l'ora che è presente a noi è lo stesso ora di Adamo e che tra l'ora e l'allora non c'è alcuna differenza». Il passo del *Leviatano* al quale Schopenhauer rinvia è un po' diverso, ma conserva il senso della frase. Lo si legge a p. 666 della trad. it. di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976.]

[18] Nei *Colloqui con Goethe* di Eckermann (seconda edizione, volume I, p. 154 [cfr. J. P. ECKERMANN, *Gesprächen mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, 1836[1]; 1848[2]; trad. it. di A. Vigliani, *Conversazioni con Goethe negli ultimi anni della sua vita*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2008]. Goethe dice: «Ho la ferma convinzione che il nostro spirito sia di natura indistruttibile e continui a operare di eternità in eternità. È come il sole, che soltanto ai nostri occhi terreni sembra tramontare, mentre in realtà non tramonta mai, anzi continua

cosa: chi è oppresso dai pesi della vita, chi in effetti vorrebbe la vita e la afferma, ma ne detesta i tormenti, e soprattutto non sa piú sopportare il duro destino che è toccato in sorte proprio a lui, costui non ha che da sperare nella liberazione che è concessa dalla morte, e non può nemmeno salvarsi con il suicidio; solo con una falsa apparenza l'oscuro e freddo Orco lo seduce con l'immagine di un porto di quiete. La terra ruota, e il giorno diventa notte; l'individuo muore: ma il sole brilla ininterrottamente nell'eterno meriggio. Alla volontà di vita la vita è assicurata: la forma della vita è un presente senza fine; e non importa come gli individui, che sono fenomeni dell'idea, sorgano e trapassino nel tempo, paragonabili a sogni fuggevoli. – Il suicidio ci si mostra già qui come un atto inutile e perciò sciocco: quando avremo proceduto ulteriormente nella nostra trattazione, esso ci si presenterà in una luce ancora piú sfavorevole.

I dogmi cambiano e il nostro sapere è ingannevole; ma la natura non erra: il suo cammino è sicuro ed essa non lo tiene celato. Ogni cosa è tutta in essa, ed essa è tutta intera in ogni cosa. In ogni animale essa ha il proprio centro: ha trovato il proprio cammino sicuro per entrare nell'esistenza, come troverà con sicurezza la strada per uscirne; nel frattempo vive senza temere l'annientamento e senza preoccupazioni, sostenuta dalla coscienza di essere la natura stessa e di essere, come quest'ultima, | immortale. Solo l'uomo si porta in giro in concetti astratti la certezza della propria morte: essa tuttavia lo può angosciare solo in singoli istanti, quando una qualche occasione consenta alla fantasia di rammentarla. Contro la voce possente della natura la riflessione ha ben poco potere. Anche nell'uomo, come nell'animale che non pensa, regna come stato durevole quella certezza che scaturisce dalla piú profonda coscienza, che egli è la natura, è il mondo stesso; una certezza in virtú della quale il pensiero di una morte sicura e sempre imminente non inquieta visibilmente nessuno e, al contrario, ciascuno tira a campare come se dovesse vivere in eterno; il che è cosí vero che si può dire che nessuno abbia un'autentica e vivente convinzione della certezza della propria morte poiché, se cosí fosse, non ci potrebbe essere molta differen-

a splendere senza posa» [trad. it. cit., pp. 88-89]). – È Goethe che ha preso l'immagine da me, non io da lui. Senza dubbio egli la utilizza, in questo colloquio svoltosi nel 1824, per una reminiscenza, forse inconsapevole, del passo che si trova qui sopra, il quale compare, con le stesse parole utilizzate qui, nella prima edizione, a p. 401, e che ritorna poi anche a p. 528, e qui alla conclusione del § 65. Quella prima edizione gli fu inviata nel dicembre 1818 ed egli, nel marzo 1819, mentre mi trovavo a Napoli, mi inviò tramite mia sorella i suoi complimenti con una breve lettera alla quale aveva allegato un foglietto su cui aveva annotato i numeri di alcune pagine che gli erano piaciute in modo particolare: aveva dunque letto il mio libro.

za tra il suo stato d'animo e quello di un delinquente condannato a morte; ciascuno invece riconosce in effetti quella certezza solo *in abstracto* e sul piano teorico, ma la mette da parte come le altre verità che hanno valore teoretico ma che non sono utilizzabili nella prassi, senza farla diventare parte della propria coscienza vivente. Chi osservi con attenzione questa peculiarità dell'indole dell'uomo dovrà riconoscere che le comuni spiegazioni psicologiche che derivano dall'abitudine e dalla rassegnazione di fronte all'inevitabile non sono in alcun modo sufficienti, ma che presuppongono un principio piú profondo, che è appunto quello che abbiamo indicato. Con il medesimo principio si spiega anche perché, in ogni tempo e presso tutti i popoli, si trovino e godano di grande considerazione credenze che affermano una qualche forma di continuazione dell'individuo dopo la morte, anche se le prove a sostegno di esse dovettero essere sempre estremamente poco soddisfacenti e le prove del contrario, invece, solide e numerose; anzi, il contrario non ha in realtà alcun bisogno di prove, dato che un intelletto sano lo riconoscerà come un fatto, come tale confermato dalla fiducia che la natura non inganna e non erra, ma manifesta invece apertamente, addirittura in modo ingenuo, il proprio agire e il proprio essere, e che soltanto noi stessi la oscuriamo con le nostre illusioni, per ricavarne una spiegazione che si accordi alla limitatezza del nostro sguardo.

Tuttavia, ciò che abbiamo ora portato a chiara coscienza, ossia il fatto che, sebbene il fenomeno della volontà abbia un inizio nel tempo e una fine nel tempo, la volontà stessa, come cosa in sé, non ne viene affatto colpita, e non lo è neppure il correlato | dell'oggetto, il conoscente che non viene mai conosciuto, il soggetto, e che alla volontà di vivere è sempre assicurata la vita: tutto questo, dico, non va confuso con le dottrine che affermano la sopravvivenza dell'individuo. Poiché alla volontà, considerata come cosa in sé, come anche al puro soggetto del conoscere, all'eterno occhio del mondo, non appartengono né un permanere né un passare, dato che queste sono determinazioni che valgono soltanto nel tempo, mentre la volontà e il soggetto si trovano al di fuori del tempo. Perciò l'egoismo dell'individuo (di questo singolo fenomeno della volontà illuminato dal soggetto del conoscere) non potrà ricavare dalla nostra precedente concezione alcun nutrimento e alcun conforto per il proprio desiderio di affermare se stesso in un tempo infinito, come non ne potrà ricavare dalla conoscenza che dopo la sua morte il resto del mondo esterno continuerà comunque a esistere nel tempo, il che altro non è che l'espressione della medesima concezione, considera-

333

ta però da un punto di vista oggettivo e perciò temporale. Poiché è vero che ciascun individuo è transitorio solo in quanto fenomeno e che, al contrario, come cosa in sé è senza tempo e dunque senza fine; ma è anche vero che soltanto come fenomeno esso si distingue dal resto delle cose del mondo, mentre come cosa in sé esso è la volontà che appare in tutto, e la morte rimuove l'inganno che separa la sua coscienza da quella dell'universalità delle altre cose: ecco la permanenza. Il suo non esser toccato dalla morte, che all'individuo spetta solo in quanto cosa in sé, coincide, per ciò che concerne il fenomeno, con la permanenza del rimanente mondo esterno[19]. Segue da ciò anche che l'intima e appena avvertita coscienza di ciò che abbiamo appena innalzato a chiara conoscenza in effetti impedisce, come abbiamo detto, persino che il pensiero della morte giunga ad avvelenare la vita dell'essere razionale, stante che tale coscienza è la base di quella spinta vitale che sorregge ogni vivente e lo fa continuare a vivere senza problemi, come se non gli dovesse in alcun modo toccare la morte, almeno sino a che egli ha la vita davanti agli occhi ed è rivolto ad essa; ciò non impedisce, comunque, che quando la morte si avvicina al | singolo individuo, nella realtà o anche solo nella fantasia, e costui è ora costretto a guardarla in faccia, venga afferrato da una paura tremenda e cerchi in tutti i modi di sfuggirle. Poiché, come sino a quando la sua conoscenza era rivolta alla vita come tale, egli doveva riconoscere in essa anche l'immortalità, così, quando la morte gli si para davanti agli occhi, è costretto a riconoscerla per ciò che essa è, la fine nel tempo del singolo fenomeno temporale. Ciò che noi temiamo nella morte non è in nessun modo il dolore, in parte perché esso sta, come è evidente, al di qua della morte, in parte perché noi spesso sfuggiamo il dolore cercando rifugio nella morte, come anche, al contrario, sopportiamo talvolta il dolore piú terribile pur di sfuggire fosse anche solo per un attimo alla morte, anche quando essa è rapida e lieve. Noi dunque distinguiamo il dolore e la morte come due mali del tutto differenti: ciò che temiamo nella morte è in effetti la fine dell'individuo, che è ciò che con essa si mostra apertamente, e poiché l'individuo è la volon-

334

[19] Nei *Veda* tutto questo viene espresso dicendo che quando un uomo muore, la sua capacità di vedere diventa una sola cosa con il sole, il suo odorato con la terra, il suo gusto con l'acqua, il suo udito con l'aria, la sua capacità di parlare con il fuoco, e cosí via (*Oupnek'hat*, vol. I, pp. 249 sgg.) – e anche con l'uso che, in una cerimonia particolare, il morente affidi i propri sensi e tutte le proprie capacità al proprio figlio, nel quale essi debbono sopravvivergli (*ibid.*, vol. II, pp. 82 sgg.). [I luoghi citati da Schopenhauer, che rinviano alla già citata edizione Anquetil-Duperron, corrispondono a *Bradarānyaka Upaniṣad*, IV, 4, 2 (con integrazioni che il traduttore persiano ha ricavato da altri passi, per esempio I, 3, 12-16) e a *Kausītaki-Upaniṣad*, II, 15]

tà di vita stessa in una delle sue singole oggettivazioni, tutto il suo essere si oppone alla morte. – Ora, dove il sentimento ci lascia cosí senza difesa, può tuttavia intervenire la ragione e superare in gran parte le impressioni contrarie da esso prodotte, elevandoci a un superiore punto di vista nel quale noi, invece del singolo, abbiamo in vista il Tutto. Per questo una conoscenza filosofica dell'essenza del mondo che fosse giunta sino al punto nel quale ora ci troviamo nella nostra trattazione, ma che non si spingesse oltre, già di per se stessa potrebbe, grazie a questo punto di vista, oltrepassare l'orrore della morte, nella misura in cui in un dato individuo la riflessione esercitasse il suo potere sul sentimento immediato. Un uomo che abbia profondamente assimilato le verità che abbiamo esposte sino a questo punto, ma che non sia nello stesso tempo giunto, per mezzo della propria esperienza o di una successiva comprensione, a riconoscere come essenziale a ogni vita un continuo dolore; un uomo che trovi invece soddisfazione nella vita, al quale in essa vada tutto bene, e che, con una tranquilla riflessione, desideri che il corso della sua vita abbia a durare indefinitamente cosí come egli lo ha condotto sino a qui o abbia a ripetersi sempre di nuovo; un uomo il cui coraggio di vivere sia cosí forte da accettare di buon grado e volentieri tutti i malanni e le pene cui il vivere è sottoposto | [335] pur di ottenerne i piaceri; un uomo di questo genere starebbe «con solide, energiche ossa sulla ben fondata, stabile terra»[20] e non avrebbe nulla da temere: armato della conoscenza che noi gli attribuiamo, guarderebbe indifferente la morte che gli si avvicina sulle ali del tempo, considerandola come una falsa apparenza, uno spettro impotente, capace di metter paura ai deboli, ma che non ha alcun potere su colui il quale sa di essere egli stesso quella volontà, la cui oggettivazione o riproduzione è il mondo intero, su colui il quale sa che la vita gli è assicurata in eterno e che lo è anche il presente, la sola autentica forma del fenomeno della volontà, su colui il quale non può essere spaventato dall'infinità del passato o del futuro nei quali egli non esistesse, dato che egli li considera come un inganno illusorio e come il velo di Maya, su colui il quale non deve temere la morte piú di quanto il sole debba temere la notte. – È questo il punto di vista al quale, nella *Bhagavadgītā*, Krishna innalza Arjuna, il suo discepolo ancora inesperto il quale, alla vista dell'esercito pronto per la battaglia (un

[20] [J. W. GOETHE, *Die grenzen der Menschheit* («I limiti dell'umanità»), vv. 21-24, in *Sämtliche Werke*, a cura di K. Eibl, Dkv, Frankfurt am Main 1987, vol. I, p. 332 (cfr. la trad. it. di G. Baioni, in ID., *Inni*, Einaudi, Torino 1967, pp. 96-97).]

po' analogamente a quanto si narra di Serse)[21], viene colto da una malinconica tristezza, si perde d'animo e vorrebbe abbandonare la lotta, per impedire la distruzione di cosí tante migliaia di uomini; Krishna lo innalza allora a quel punto di vista, e la morte di quelle migliaia di persone non lo può piú trattenere: dà il segnale della battaglia[22]. – Questo punto di vista è espresso anche dal Prometeo di Goethe, soprattutto quando dice:

> Qui io sto, plasmo uomini
> a mia immagine,
> una stirpe che mi sia eguale
> che soffra, che pianga,
> che goda e si rallegri,
> e che di te non si curi,
> come faccio io![23].

A questo stesso punto di vista potrebbero condurre anche la filosofia di Bruno e quella di Spinoza se i loro errori e le loro imperfezioni non ne disturbassero e indebolissero la forza persuasiva. In Bruno non c'è un'etica vera e propria, e quella che si trova nella filosofia di Spinoza non scaturisce affatto dall'essenza della sua dottrina ma, pur essendo in se stessa lodevole e bella, tuttavia le si ricollega solo attraverso sofismi deboli e grossolani. – Al pun-

[21] [Erodoto, nelle *Storie*, racconta appunto che Serse, alla vista dell'Ellesponto coperto di navi e delle rive e delle pianure formicolanti di soldati, dapprima gioí, ma poi pianse (VII, 45).]

[22] [La *Bhagavadgītā* – che risale forse al v secolo a.C. ed è strettamente imparentata con le *Upaniṣad* – è l'opera che forse piú di ogni altra ha influenzato il pensiero indiano. Radhakrishnan riassume e spiega il passo cruciale citato da Schopenhauer: «Quando termina la confusione con l'oggetto, si scopre che il soggetto di ogni cosa è lo stesso. Allorché Krishna incita Arjuna a non affliggersi per i morti, egli afferma che la morte non è estinzione. La forma individuale può cambiare, ma l'essenza non viene distrutta. Finché non si raggiunge la perfezione, l'individualità sussiste. Per quanto ripetutamente l'involucro mortale venga distrutto, l'individualità esteriore preserva la sua identità e assume una nuova forma. Sostenuto da questa fede, l'uomo deve operare per la conoscenza di sé. L'immortalità del nostro essere è garantita o dalla sua infinità o dalla sua perfezione. È lo svelarsi della nostra infinità implicita. È grazie alla realtà dell'anima, all'intuizione affermata dalle *Upaniṣad* per cui l'*ātman*, o il puro soggetto, resta inalterato anche se il corpo è "polvere che ritorna polvere", che Krishna calma l'agitazione della mente di Arjuna: "il dio, tra gli eserciti, sorridendo disse: Tu piangi | chi il pianto rifiuta: eppure pronunciasti sensate | parole. Il saggio non compiange né morti né vivi. | Mai non fu alcun tempo in cui pur non fossimo ed io | e tu e i principi tutti, né vi sarà tempo futuro | in che noi non saremo…"» (RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana* cit., vol. I, p. 546; ma cfr. tutte le pp. 531-95). Della *Bhagavadgītā* si veda la trad. it. di R. Gnoli, Utet, Torino 1976.]

[23] [«Hier sitz' ich, forme Menschen | Nach meinem Bilde, | Ein Geschlecht, das mir gleich sei, | Zu leiden, zu weinen, | Zu geniessen und zu freuen sich, | Und dein nicht zu achten, Wie ich!» (J. W. GOETHE, *Prometheus*, vv. 52-58, in *Sämtliche Werke* cit., vol. I, p. 204; la traduzione proposta nel testo è mia, ma si cfr. anche quella di G. Baioni, in *Inni* cit., pp. 78-79). Prometeo, nel luogo citato, si sta rivolgendo a Giove.]

336 to di vista indicato potrebbero infine | giungere molti uomini, se la loro conoscenza andasse di pari passo con la loro volontà, vale a dire se essi, liberi da ogni illusione, fossero in grado di conseguire una limpida e chiara conoscenza di se stessi. Poiché è questo, per la conoscenza, il punto di vista dell'intera affermazione della volontà di vivere.

La volontà afferma se stessa, s'è detto: nella sua oggettità, ossia nel mondo e nella vita, la sua essenza specifica le è data come rappresentazione compiutamente e chiaramente, e questa conoscenza non è in alcun modo di ostacolo al suo volere; anzi, questa vita, che è stata conosciuta in quel modo, viene anche voluta come tale, alla luce della conoscenza, in modo consapevole e meditato, come prima era voluta senza cognizione, come cieco istinto. – Il contrario, la negazione della volontà di vivere, si mostra quando, a partire da quella conoscenza, il volere ha fine, quando i singoli fenomeni conosciuti non agiscono piú come motivi della volontà, ma al contrario l'intera conoscenza dell'essenza del mondo, che rispecchia la volontà, risultata dalla comprensione delle idee, diventa un quietivo della volontà e, in questo modo, la volontà sopprime liberamente se stessa. Mi auguro che questi concetti, che sono del tutto sconosciuti e difficilmente comprensibili in questa espressione generica, si chiariscano attraverso l'esposizione, che subito seguirà, dei fenomeni, o, nel nostro caso, dei modi d'agire nei quali trovano espressione da un lato l'affermazione, nei suoi differenti gradi, e dall'altro la negazione. Poiché entrambe provengono, in verità, dalla conoscenza, ma non da una conoscenza astratta, che si esprime nelle parole, bensí da una conoscenza vivente, che si esprime solamente nelle azioni e nella condotta di vita e si mantiene indipendente dai dogmi che per di piú, come conoscenza astratta, occupano la ragione. Il mio scopo può essere solo quello di esporle entrambe e di condurle entrambe alla chiara conoscenza della ragione, e non di prescrivere o di raccomandare l'una oppure l'altra, il che sarebbe tanto sciocco quanto inutile, dato che la volontà è in sé assolutamente libera, determina se stessa del tutto da sola e non ha alcuna legge. – Questa libertà e la sua relazione con la necessità noi dobbiamo però innanzitutto, e prima di passare all'approfondimento suddetto, discuterle e determinarle con precisione; e poi dovremo anche, a proposito della vita, la cui affermazione e negazione costituisce il nostro problema, svolgere alcune considerazioni generali sulla vo-337 lontà e i suoi oggetti, | cosí da renderci piú agevole la conoscenza,

che ci proponiamo di conseguire, del significato etico dei diversi modi di agire, considerati secondo la loro essenza piú profonda.

Dato che, come si è detto, tutto il mio scritto altro non è che il dispiegarsi di un unico pensiero, ne segue che tutte le sue parti hanno una strettissima connessione reciproca; non solo ciascuna sta in una relazione necessaria con quella che la precede immediatamente, la quale sarebbe perciò la sola che il lettore dovrebbe avere immediatamente presente nella sua memoria, come accade in tutte le altre filosofie, che sono costituite solo da una serie di argomentazioni deduttive; ma ciascuna delle parti dell'opera è strettamente connessa con tutte le altre e le presuppone, per cui si esige che il lettore abbia in mente non soltanto ciò che immediatamente precede, ma anche l'intera trattazione precedente, in modo che egli possa sempre collegarla direttamente alla pagina che ha di fronte, anche se ve ne sono molte altre in mezzo; una richiesta che anche Platone ha fatto al suo lettore con i percorsi tortuosi che si intrecciano nei suoi dialoghi, i quali recuperano il pensiero fondamentale solo dopo lunghe digressioni, grazie alle quali, peraltro, esso risulta piú chiaro. Da parte nostra questa richiesta è necessaria, dato che la scomposizione del nostro solo e unico pensiero in molte considerazioni è sí l'unico mezzo che abbiamo per esporlo, ma non è un dare al pensiero stesso una forma essenziale, bensí solo una forma artificiale. – Per agevolarne l'esposizione e la comprensione è utile sia la suddivisione dei quattro punti di vista fondamentali nei quattro libri sia la strettissima connessione di ciò che è affine e omogeneo: la materia, tuttavia, non consente che si proceda in linea retta, come farebbe il metodo storico, ma rende invece necessaria un'esposizione piú complessa e questa, a sua volta, rende necessario uno studio ripetuto del libro; solo in questo modo diventa chiara la connessione di ciascuna parte con ciascun'altra, e alla fine tutte insieme si illumineranno a vicenda diventando per ciò stesso perfettamente chiare[24].

§ 55.

Che la volontà in quanto tale sia libera segue già dal fatto che, a nostro modo di vedere, essa è la cosa in sé, il contenuto di 338 | tutti i fenomeni. Sappiamo che questi ultimi, al contrario, sono totalmente sottomessi al principio di ragione nelle sue quattro for-

[24] Cfr. i capp. 41-44 del secondo volume.

me; e, dato che sappiamo che quelli di «necessità» e di «conseguenza da una determinata ragione» sono concetti assolutamente identici e reciprocamente convertibili, tutto ciò che appartiene al fenomeno, ossia l'oggetto per il soggetto conoscente in quanto individuo, è per un verso ragione, per l'altro conseguenza e, sotto quest'ultimo aspetto, è determinato in modo del tutto necessario e non può a nessun costo essere diverso da com'è. L'intero contenuto della natura, l'insieme di tutti i fenomeni, è dunque assolutamente necessario, e la necessità di ciascuna parte, di ciascun fenomeno, di ogni accadimento, si lascia ogni volta provare, in quanto deve essere trovata la ragione dalla quale esso dipende come conseguenza. Ciò non ammette alcuna eccezione: consegue dalla validità illimitata del principio di ragione. D'altra parte, però, questo stesso mondo, in tutti i suoi fenomeni, è per noi anche oggettità della volontà, la quale, dato che non è essa stessa né fenomeno, né rappresentazione od oggetto, bensí cosa in sé, non è nemmeno sottomessa al principio di ragione, che è la forma di tutti gli oggetti, né è determinata come conseguenza di una specifica ragione, né conosce alcuna necessità; detto altrimenti, essa è *libera*. Il concetto di libertà è dunque propriamente un concetto negativo, stante che il suo contenuto è solo la negazione della necessità, ossia della relazione della conseguenza con la propria ragione, in conformità al principio di ragione. – Ora, ci si mostra qui nel modo piú chiaro il punto capace di dar soluzione a una grave contraddizione, l'unione della libertà con la necessità, della quale ai nostri tempi si è sí spesso parlato cosí tanto ma, per quel che mi consta, mai con chiarezza e con proprietà. Ciascuna cosa è, in quanto fenomeno, in quanto oggetto, assolutamente necessaria; ma la stessa cosa è *in se stessa* volontà, e quest'ultima è completamente libera per tutta l'eternità. Il fenomeno, l'oggetto, è necessariamente e immutabilmente determinato in una concatenazione di ragioni e conseguenze che non può avere alcuna interruzione. Ma l'esistenza in generale di questo oggetto e la modalità della sua esistenza, ossia l'idea che in esso si manifesta, o, detto con altre parole, il suo carattere, è fenomeno immediato della volontà. In conformità alla libertà della volontà, esso potrebbe anche non esistere affatto, oppure anche essere originariamente ed essenzialmente del tutto differente; ma in questo caso anche l'intera catena, della quale esso è un anello, ma che è essa stessa un | fenomeno della medesima volontà, sarebbe a sua volta del tutto diversa; una volta però che è qui e presente, esso è entrato nella serie delle

ragioni e delle conseguenze, trovandosi nella quale è determinato necessariamente e non può quindi né diventare un altro, ossia modificare se stesso, e nemmeno uscire dalla serie, ossia scomparire. L'uomo è, come ogni altra parte della natura, oggettità della volontà: tutto quello che abbiamo detto, perciò, vale anche per lui. Come ogni cosa nella natura ha le sue forze e le sue qualità, che reagiscono in modo determinato a un'azione determinata e che costituiscono il suo carattere, cosí anch'egli ha il suo *carattere*, in forza del quale i motivi suscitano con necessità le sue azioni. È in questo modo di agire che si manifesta il suo carattere empirico, nel quale si manifesta a sua volta il suo carattere intellegibile, la volontà in sé, della quale egli è un fenomeno determinato. Ma l'uomo è il fenomeno piú perfetto della volontà e, per sussistere, come abbiamo mostrato nel secondo libro, dev'essere illuminato da un grado di conoscenza cosí elevato che in essa sia diventata possibile una ripetizione del tutto adeguata dell'essenza del mondo, sotto la forma della rappresentazione, la quale – come abbiamo appreso nel terzo libro – è la comprensione delle idee, il puro specchio del mondo. Nell'uomo, perciò, la volontà può giungere alla piena autocoscienza, alla chiara ed esauriente conoscenza della propria essenza, come essa si rispecchia nel mondo intero. Dalla presenza effettiva di questo grado di conoscenza proviene, come abbiamo visto nel libro precedente, l'arte. Alla fine di tutta la nostra trattazione verrà però in chiaro che, per mezzo della stessa conoscenza, quando la volontà la riferisce a se stessa, diventano possibili anche una soppressione e un autoannientamento della volontà stessa nel suo fenomeno piú perfetto; in questo modo la libertà, che, diversamente, apparendo solo nella cosa in sé, non si potrebbe mai mostrare nel fenomeno, in qualche modo si manifesta anche in esso e, togliendo l'essenza che sta a fondamento del fenomeno, mentre quest'ultimo continua ancora a durare nel tempo, produce una contraddizione del fenomeno con se stesso, giunge sino a presentare i fenomeni della santità e dell'abnegazione. Tutto questo, tuttavia, potrà diventare del tutto chiaro solo alla fine di questo libro. – Per ora, quindi, accenneremo solo in modo generico a come, grazie a ciò, l'uomo si | distingua da tutti gli altri fenomeni della volontà, per il fatto che la libertà, ossia l'indipendenza dal principio di ragione, la quale spetta solo alla volontà come cosa in sé e che si pone in contraddizione con il fenomeno, può tuttavia forse sopraggiungere anche nel fenomeno, dove essa però si presenta necessariamente, in questo caso, come una contraddizione del fenomeno con se stesso. In questo senso non solo la volontà in

sé, ma persino l'uomo può essere detto libero e venir distinto in questo modo da tutti gli altri esseri[25]. Come ciò debba essere inteso, tuttavia, potrà diventare chiaro solo alla luce delle considerazioni che seguono, e per ora dobbiamo prescinderne completamente. Dobbiamo infatti, prima di tutto, evitare l'errore consistente nel credere che l'agire del singolo uomo determinato non sia sottomesso ad alcuna necessità, ossia che la forza del motivo sia meno sicura della forza della causa o di quella della conseguenza dedotta dalle premesse. La libertà della volontà come cosa in sé, purché prescindiamo, come si è detto, dal caso sopra accennato che è sempre e solo un'eccezione, non si trasmette in alcun modo immediatamente al proprio fenomeno, nemmeno dove essa raggiunge il piú alto livello di visibilità, e dunque non può essere trasmessa nemmeno all'animale ragionevole che abbia un carattere individuale, ossia alla persona. Quest'ultima non è mai libera, sebbene sia il fenomeno di una volontà libera: proprio perché essa è già un fenomeno determinato di quella volontà libera e, quando entra nella forma di tutti gli oggetti, nel principio di ragione, trasforma in effetti l'unità di quella volontà in una molteplicità di azioni, la quale tuttavia, a motivo dell'unità atemporale di quella volontà in sé, si presenta con la regolarità di una forza naturale. Dato però che a rendersi visibile nella persona e nella sua condotta è quella volontà libera, la quale sta ad essa come il concetto sta alla definizione, cosí ogni singola azione va attribuita alla volontà libera e si annuncia immediatamente come tale alla coscienza. Perciò, come abbiamo detto nel secondo libro, ciascuno può essere ritenuto *a priori* (il che qui significa secondo il suo sentimento originario) libero anche in ciascuna delle sue azioni, nel senso che, in ogni caso determinato, può compiere un'azione qualsiasi, e solo *a posteriori*, in forza dell'esperienza e della meditazione sull'esperienza, riconosce che la sua condotta 341 è prodotta del tutto necessariamente dall'incontro del | carattere con i motivi. Da questo deriva che gli uomini piú rozzi, seguendo il proprio sentimento, difendano nel modo piú appassionato la tesi della completa libertà delle singole azioni, mentre i maggiori pensatori di ogni tempo, e persino le piú profonde dottrine religiose, l'hanno negata. Tuttavia, a chi abbia acquisito la certezza che l'intera essenza dell'uomo è volontà e che egli stesso altro non è che un fenomeno di quella volontà, un fenomeno che ha per di piú come forma necessaria, riconoscibile già dal soggetto stesso, il principio di ragione, che in questo caso si configura come legge della motivazione, a costui un dubbio

[25] [Un «non» di troppo rovescia il senso del passo in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 383.]

intorno all'inevitabilità dell'azione, di fronte a un dato carattere e a un motivo presente, sembrerà analogo a un dubbio intorno all'equivalenza fra i tre angoli interni del triangolo e due angoli retti. – La necessità della singola azione è stata esposta piú che a sufficienza da Priestley nel suo *Doctrine of philosophical necessity*[26]; tuttavia la consistenza simultanea di questa necessità con la libertà della volontà in sé, ossia in quanto esterna al fenomeno, l'ha provata per primo Kant[27], il cui merito è qui particolarmente grande, distinguendo il carattere intellegibile dal carattere empirico, distinzione che io mantengo in tutto e per tutto, dato che il primo è la volontà come cosa in sé, in quanto si manifesta in un determinato individuo e in un determinato grado, e il secondo è invece questo stesso fenomeno, cosí come esso si manifesta nel modo di agire, secondo il tempo, e già nella configurazione corporea, secondo lo spazio. Per rendere comprensibile la relazione tra i due caratteri, l'espressione migliore è quella che ho già utilizzato nel mio saggio introduttivo[28], ossia che il carattere intellegibile di un uomo deve essere considerato come un atto di volontà atemporale, e perciò indivisibile e invariabile, e che il suo fenomeno, sviluppato e disteso nel tempo e nello spazio e in tutte le forme del principio di ragione, costituisce il carattere empirico, come esso si presenta secondo l'esperienza nell'intera condotta e nell'intero corso della vita. Come l'albero nella sua interezza è solo il fenomeno sempre ripetuto di un unico e medesimo impulso, che si presenta nel modo piú semplice nella fibra e che ripete se stesso nell'aggregato della | foglia, 342 dello stelo, del ramo, del tronco e che è in esso facilmente riconoscibile, cosí tutte le azioni degli uomini sono solo l'espressione sempre ripetuta, con qualche mera variazione nella forma, del suo carattere intellegibile, e dalla loro somma si può ricavare, per via induttiva, il suo carattere empirico. – Non voglio del resto ripetere qui, rielaborandola, la magistrale esposizione di Kant, ma la supporrò già nota al lettore.

[26] [Cfr. J. PRIESTLEY, *The doctrine of philosophical necessity* («La dottrina della necessità filosofica»), Birmingham 1782[2], pp. 129 sgg. Il pastore presbiteriano Joseph Priestley (1733-1804) fu chimico e filosofo materialista e determinista. Lo nomina anche Kant nelle pagine della *Critica della ragione pratica* citate da Schopenhauer (p. 242).]

[27] *Critica della ragione pura*, 1ª ed., pp. 532-58; 5ª ed., pp. 560-86; e *Critica della ragione pratica*, 4ª ed., pp. 169-79. Edizione Rosenkranz, pp. 224-231. [Cfr. *Critica della ragione pura*, pp. 440-56 (*Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. II, sez. IX. *Spiegazione dell'idea cosmologica di libertà in connessione con la necessità universale della natura*) e *Critica della ragione pratica*, Parte I, Libri I, cap. III, pp. 237-47 (*Dilucidazione critica dell'Analitica della ragione pura pratica*).]

[28] [Schopenhauer si riferisce qui al saggio sul principio di ragione sufficiente.]

Nel 1840 ho già trattato in modo approfondito e particolareggiato l'importante capitolo della libertà del volere nello scritto che ho dedicato a questo tema[29] (e che è stato premiato)[30]; e, soprattutto, ho scoperto la ragione dell'inganno, in conseguenza del quale ci si illude di trovare nell'autocoscienza, come fatto reale, un'assoluta libertà del volere empiricamente data, vale a dire un *liberum arbitrium indifferentiae*: proprio a questo mirava infatti, molto sensatamente, la questione che era stata messa a concorso[31]. Mentre dunque rinvio il lettore a quello scritto, come pure al § 10 di quello con il quale ho concorso sul tema del fondamento della morale[32] e che ho pubblicato insieme al primo con il titolo *I due problemi fondamentali dell'etica*, non riproduco ora l'ancora imperfetta esposizione della necessità degli atti volitivi che avevo fornito, a questo punto, nella prima edizione, e voglio invece aggiungere una breve spiegazione allo scopo di illustrare l'inganno sopra menzionato, che richiede come premessa la conoscenza del diciannovesimo capitolo del nostro secondo volume e che perciò non poteva trovarsi nello scritto sopra citato.

Prescindendo dal fatto che, poiché la volontà, come vera cosa in sé, è effettivamente originaria e autonoma, e il sentimento della sua originarietà e della sua indipendenza deve accompagnare i suoi atti anche nell'autocoscienza, sebbene qui essi siano già determinati, l'illusione di una libertà empirica della volontà (laddove la libertà trascendentale è la sola che le può essere attribuita), cioè di una libertà dei suoi singoli atti[33], deriva, come viene spiegato nel capitolo 19 del secondo volume, in particolare al numero 3, dalla posizione isolata e subordinata dell'intelletto di fronte alla volontà. L'intelletto, infatti, viene a conoscenza delle decisioni della volontà soltanto *a posteriori* ed empiricamente. Quindi non

[29] [E non «a quel tempo», come si legge, forse a causa di un refuso, in *Mondo* 1914-1916, tomo II, p. 385.]

[30] [Si tratta, come è chiaro, della *Memoria sulla libertà del volere* premiata dalla Reale Società delle Scienze di Norvegia. (ZA, VI, pp. 41 sgg.; *Etica*, pp. 67 sgg.). Al 1840 risale in effetti l'edizione norvegese del saggio, che era stato premiato l'anno precedente. In Germania uscí nel 1841, come prima parte de *I due problemi fondamentali dell'etica*.]

[31] [Ecco la questione che era stata proposta dalla Società Reale: «Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?» Ossia: «Può la libertà del volere essere dimostrata mediante la testimonianza dell'autocoscienza?» (ZA, VI, p.43; *Etica*, p. 68).]

[32] [Si tratta della *Memoria sul fondamento della morale* non premiata dalla Reale Società delle Scienze di Danimarca (ZA, VI, pp. 143 sgg.; *Etica*, pp. 177 sgg.). Il paragrafo al quale Schopenhauer rinvia è dedicato a *La teoria del carattere intelligibile e del carattere empirico in Kant. Teoria della libertà* (ZA, VI, pp. 214-20; *Etica*, pp. 253-59). *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 385, confondendo, traduce «problemi fondamentali dell'etica» sia per lo scritto in questione sia per il volume.]

[33] [L'inciso manca in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 385.]

ha, quando si trova davanti a una scelta, alcun elemento che gli consenta di sapere come la volontà deciderà. Infatti il carattere intellegibile – in forza del quale, a partire da | motivi dati, solo u n a decisione è possibile, decisione che, di conseguenza, è necessaria – non cade sotto la conoscenza dell'intelletto; è solo il carattere empirico, invece, che gli diviene noto gradualmente, per mezzo della successione dei suoi singoli atti. Per questo alla coscienza conoscente (l'intelletto) sembra che, al presentarsi di un caso qualsiasi, alla volontà siano possibili simultaneamente due decisioni contrapposte. Ma sarebbe come se, davanti a una sbarra che sia stata posta verticalmente e che venga scossa dalla sua situazione di equilibrio e che, perciò, oscilli, si dicesse che «essa può cadere verso il lato destro oppure verso quello sinistro», dove il « p u ò » ha un significato soltanto soggettivo e in effetti significa «stando agli elementi che ci sono noti»: poiché sul piano oggettivo la direzione della caduta è già necessariamente determinata non appena abbia inizio l'oscillazione. Cosí, di conseguenza, anche la decisione della propria volontà è indeterminata, e perciò solo relativa e soggettiva, soltanto dal punto di vista dello spettatore, solo per il suo intelletto, vale a dire solo per il soggetto del conoscere[34]; in se stessa e oggettivamente, invece, per ogni scelta che si presenti, la decisione è già determinata e necessaria. Questa determinazione, però, giunge alla coscienza solo attraverso la decisione che ne segue. Ne abbiamo qui persino una prova empirica, quando ci troviamo di fronte a una scelta difficile e importante, sottoposta tuttavia a una condizione che non si è ancora presentata, ma che abbiamo solo la speranza che si realizzi; cosí che non possiamo fare nulla, ma dobbiamo attendere passivamente. – Allora cominciamo a riflettere su quale sarà la nostra decisione quando si saranno presentate le circostanze che ci permettano di agire e di scegliere liberamente. Per lo piú parla ora a favore dell'uno la riflessione lungimirante, ragionata, a favore dell'altra maggiormente l'inclinazione immediata. Sino a quando siamo costretti a rimanere passivi, sembra che la parte della ragione giunga ad avere il sopravvento; ma prevediamo già con quale violenza ci trascinerà l'altra parte quando si presenterà l'occasione di agire. Sino a quel momento ci siamo impegnati con zelo, valutando freddamente i *pro* e i *contra*, a mettere nella luce migliore i motivi di entrambe le parti, in modo che, quando sarà giunto il momento, ciascuno possa agire con tutta

[34] [Quest'ultima precisazione manca del tutto in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 386.]

la propria forza sulla volontà e un errore dalla parte dell'intelletto non induca per caso la volontà a decidere diversamente da come essa avrebbe deciso se tutti i motivi l'avessero | influenzata in egual misura. Ora, questo prospettare i motivi contrastanti è però tutto ciò che l'intelletto può fare in ordine alla scelta. La decisione vera e propria esso la attende in modo cosí passivo, e con la stessa ansiosa curiosità, come se attendesse quella di una volontà estranea. Entrambe le decisioni gli debbono perciò apparire, dal suo punto di vista, ugualmente possibili: ed è appunto questo a generare la falsa apparenza della libertà del volere empirica. Nella sfera dell'intelletto la decisione entra però in modo del tutto empirico, come spinta finale della cosa; essa tuttavia proviene dalla natura profonda, dal carattere intellegibile della volontà individuale nel suo conflitto con certi dati motivi, e si verifica perciò con assoluta necessità. In tutto questo l'intelletto non può fare altro che illuminare da ogni parte e in modo penetrante la natura dei motivi, ma non ha la capacità di determinare la volontà stessa: essa gli resta del tutto inaccessibile, e anzi, come abbiamo visto, addirittura imperscrutabile.

Perché un uomo potesse, nelle medesime circostanze, agire una volta in un modo e un'altra in modo differente la sua volontà stessa dovrebbe essersi nel frattempo modificata, e perciò dovrebbe trovarsi nel tempo, dato che la trasformazione è possibile solo nel tempo: ciò significherebbe, però, o che la volontà è un semplice fenomeno, o che il tempo è una determinazione della cosa in sé. Ne segue da ciò che la disputa intorno alla libertà delle singole azioni, intorno al *liberum arbitrium indifferentiae*, si traduce nella domanda se la volontà si trovi oppure no nel tempo. Se essa, come risulta necessariamente tanto dalla dottrina di Kant quanto da tutta la mia esposizione, è la cosa in sé, estranea al tempo e a ogni forma del principio di ragione, non solo è necessario che l'individuo agisca nell'identico modo a fronte di situazioni identiche, e non solo ogni azione malvagia è garanzia sicura di innumerevoli altre che egli d e v e compiere e che n o n p u ò tralasciare, ma anche, come dice Kant, che se solo fossero pienamente noti il carattere empirico e i motivi della condotta dell'uomo[35], sarebbe possibile prevedere il futuro esattamente come si prevedono le eclissi di sole e di luna[36]. Come la natura è consequenziale, altrettanto lo è il

[35] [Incompleto in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 387.]

[36] [«Se ci fosse possibile indagare sino in fondo tutti i fenomeni dell'arbitrio dell'uomo, non si darebbe alcuna azione umana che le condizioni antecedenti non ci permettessero di predire con certezza e conoscere come necessaria» (*Critica della ragione pura*, pp. 450-51).]

carattere: ciascuna singola azione deve accadere in conformità ad esso, cosí come ogni fenomeno deve accadere in conformità alla legge naturale: la causa, in quest'ultimo caso, e il motivo, nell'altro caso, sono solo la causa occasionale, come è stato dimostrato | nel secondo libro. La volontà, il cui fenomeno è costituito dall'intero dell'essere e dalla vita dell'uomo, non può in un singolo caso rinnegare se stessa, e ciò che l'uomo vuole nell'insieme lo vorrà anche sempre in ogni singolo caso.

L'affermazione di una libertà empirica della volontà, di un *liberum arbitrium indifferentiae*, è legata nel modo piú stretto alla concezione che pone l'essenza dell'uomo in un' a n i m a la quale sarebbe, originariamente, un essere c h e c o n o s c e, anzi, propriamente, un astratto essere c h e p e n s a, e solo in seguito anche un essere c h e v u o l e; con il che si attribuisce alla volontà una natura secondaria, mentre al contrario, nella verità, è la conoscenza a essere secondaria. La volontà è stata considerata addirittura come un atto del pensiero e identificata con il giudizio, in modo particolare da Cartesio e da Spinoza. Dunque ciascun uomo sarebbe diventato ciò che è solo in forza della propria c o n o s c e n z a: verrebbe al mondo come uno zero morale, nel mondo conoscerebbe le cose, e si deciderebbe poi a essere questo o quello, ad agire in questo o quel modo, e potrebbe anche, in seguito a una nuova conoscenza, decidersi per un nuovo tipo di condotta, ossia diventare un altro. Inoltre e perciò egli dovrebbe riconoscere una cosa per b u o n a, e in conseguenza di ciò volerla, invece di v o l e r l a prima e, in conseguenza di ciò, chiamarla b u o n a. Secondo la mia convinzione fondamentale, tutto questo è un rovesciamento della vera relazione tra conoscenza e volontà. La volontà è prima e originaria; la conoscenza sopraggiunge solo in un secondo tempo, e appartiene al fenomeno della volontà, come uno strumento di quest'ultima. Ogni uomo è quindi ciò che è in forza della propria volontà, e il suo carattere è originario, dato che la volontà è la base del suo essere. Per mezzo della conoscenza che sopraggiunge egli apprende, lungo il percorso dell'esperienza, c h e c o s a egli sia, ossia impara a conoscere il proprio carattere. Egli perciò c o n o s c e se stesso in conseguenza e in conformità alla qualità del proprio volere; invece di v o l e r e in conseguenza e in conformità alla natura del proprio conoscere, come si è ritenuto in passato. Secondo questo vecchio punto di vista egli dovrebbe soltanto riflettere su c o m e preferirebbe essere, e cosí sarebbe: questa sarebbe la libertà del suo volere. La quale dunque consiste-

rebbe propriamente nel ritenere che l'uomo sia opera di se stesso alla luce della conoscenza. Io, al contrario, dico: l'uomo è opera di se stesso prima di ogni conoscenza, e quest'ultima sopraggiunge solo per illuminarlo. Ne segue che l'uomo non può decidere di essere fatto in un modo piuttosto che | 346 in un altro, e nemmeno può diventare un altro; invece egli *è*, una volta per tutte, e successivamente conosce *che cosa* egli sia. Per coloro i quali seguono il vecchio punto di vista, l'uomo *vuole* ciò che conosce; per me egli *conosce* ciò che vuole.

I Greci chiamarono il carattere ἦθος e le sue manifestazioni, ossia i costumi, ἤθη; questa parola deriva però da ἔθος, abitudine: essi la scelsero per esprimere in modo metaforico la costanza del carattere per mezzo della costanza dell'abitudine. «Τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ του ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν· ἠθικὴ γὰρ καλειται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι» (*a voce* ἦθος, *i.e. consuetudo*, ἦθος *est appellatum: ethica ergo dicta est* ἀπὸ του ἐθίζεσθαι, *sive ab assuescendo*), dice Aristotele (*Grande etica*, I, 6, p. 1186; *Etica Eudemea*, p. 1220; *Etica Nicomachea*, p. 1103, edizione berlinese)[37]. Stobeo attesta: «οἱ δὲ κατὰ Ζήνωνα τροπικως· ἦθος ἐστι πηγὴ βίου, ἀφ'ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι» (*Stoici autem, Zenonis castra sequentes, metaphorice ethos definiunt vitae fontem, e quo singulae manant actiones*), II, capitolo 7[38]. – Nella dottrina cristiana troviamo il dogma della predestinazione, come conseguenza della scelta divina della grazia o della dannazione (*Romani* 9, 11-24), dogma scaturito senza dubbio dalla convinzione che l'uomo non muti, e che invece la sua vita e la sua condotta, ossia il suo carattere empirico, siano solo la manifestazione del carattere intellegibile, lo sviluppo di predisposizioni immutabili e ben definite, riconoscibili già nel bambino, sí che, di conseguenza, la sua condotta sarebbe definitivamente determinata sin dalla sua nascita e rimarrebbe sostanzialmente la stessa fino alla fine. Con questo siamo d'accordo anche noi; ma certo non

[37] [Ecco i luoghi indicati da Schopenhauer, il quale utilizzava l'edizione Bekker (4 voll., Reiner, Berlin 1831-36; cfr. HN, V, n. 24, p. 7): *a*) Il passo citato nel testo si trova in *Grande etica*, I, 6, 1186a: «L'ἦθος si denomina dall'ἔθος: la virtú è chiamata etica (ἠθικὴ) perché si contrae un'abitudine» (trad. it. di L. Caiani, in *Etiche di Aristotele*, Utet, Torino 1996, p. 511); *b*) gli altri due passi (*Etica Eudemea*, II, 2, 1220b; *Etica Nicomachea*, II, 1, 1103a; se ne veda la trad. it. in *Etiche di Aristotele* cit., pp. 87 e 220) esprimono diversamente il medesimo concetto: il carattere e la virtú etica si sviluppano, come l'etimo insegna, dall'abitudine.]

[38] [STOBEO, *Eclogae physicarum et ethicarum*, II, 7, I, p. 38: «Zenone e la sua scuola esprimono ciò per metafora: dicono che il costume è la fonte della vita e che da questa fonte scorrono le azioni particolari» (trad. it. in *Stoici antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1989, vol. I, p. 196). Schopenhauer utilizzava l'edizione curata da H. L. Heeren, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1792 (cfr. HN, V, n. 1355, p. 383).]

mi assumo la responsabilità di sostenere le conseguenze che sono risultate dall'unione di questo giudizio, che è del tutto corretto, con i dogmi che si trovano nella dottrina ebraica e che provocarono la maggiore difficoltà, il nodo gordiano che non può mai essere sciolto, intorno al quale ruota la maggior parte delle controversie della Chiesa; è un'impresa che è riuscita davvero molto male persino allo stesso apostolo Paolo, nonostante l'allegoria del vasaio, introdotta proprio a questo scopo[39]: il risultato in effetti non sarebbe altro che quello espresso nei versi seguenti:

> Tema gli Dei
> la stirpe degli uomini!
> Essi tengono il potere
> | 347 nelle mani eterne:
> e possono usarlo
> come a loro piace[40].

Ma considerazioni di questo genere sono in effetti estranee al nostro oggetto. È piú appropriato, a questo punto, qualche approfondimento sulla relazione tra il carattere e il conoscere, nel quale si trovano tutti i suoi motivi.

Dato che i motivi che determinano la manifestazione fenomenica del carattere, ossia la condotta, agiscono su di esso attraverso la mediazione della conoscenza; e dato che però la conoscenza è mutevole, oscilla spesso tra errore e verità, anche se, di regola, nel corso della vita diventa sempre piú corretta, naturalmente in gradi molto differenti; di conseguenza il modo di agire di un uomo può modificarsi sensibilmente senza che da ciò si possa legittimamente inferire una modifica del suo carattere. Ciò che l'uomo vuole realmente e soprattutto, l'aspirazione della sua essenza piú profonda e la meta cui egli vuole giungere seguendola, questo noi non lo possiamo in alcun modo modificare per mezzo di una forza esterna che agisca su di esso o per mezzo di un insegnamento: altrimenti lo potremmo ricreare. Seneca dice perfettamente: «Velle non discitur»; con il che egli mostrò di

[39] [Cfr. SAN PAOLO, *Epistola ai Romani*: «Cosí dunque egli fa misericordia a chi vuole e indura chi vuole. Allora tu obietterai: "Perché si lagna? Chi può dunque resistere alla sua volontà?" O uomo, chi sei tu che pretendi di discutere con Dio? Forse che l'oggetto plasmato dirà al proprio artefice: "Perché mi hai fatto cosí?" Il vasaio non è egli padrone della propria argilla in modo da modellare dalla stessa pasta un vaso di pregio e uno ordinario?» (9, 18-21; trad. it. in *La Bibbia concordata. Nuovo Testamento*, Mondadori, Milano 1982, p. 393).]

[40] [«Es fürchte die Götter | Das Menschengeschlecht! | Sie halten die Herrschaft | In ewigen Händen: | Und können sie brauchen | Wie's ihnen gefällt» (J. W. GOETHE, *Ifigenia in Tauride*, atto IV, scena V. La traduzione proposta nel testo è mia; si cfr. comunque quella di V. Errante, contenuta in ID., *Opere*, Sansoni, Firenze 1963, vol. II, pp. 71-72).]

preferire la verità ai suoi Stoici, i quali insegnavano che «διδακτὴν εἶναι τὴν ἀρετήν» (*doceri posse virtutem*)[41]. Dall'esterno si può agire sulla volontà soltanto per mezzo dei motivi. Questi ultimi, tuttavia, non possono modificare la volontà stessa, poiché hanno potere su di essa soltanto a condizione che la volontà sia proprio tale e quale a ciò che essa è. Tutto ciò che è in loro potere è dunque di modificare la direzione del suo tendere, ossia far sí che essa cerchi per un'altra via ciò che ha invariabilmente cercato prima. Perciò l'insegnamento, una conoscenza migliore, insomma, un'azione dall'esterno, possono in effetti insegnarle di avere errato nella scelta dei mezzi, e possono di conseguenza far sí che essa qualche volta cerchi di raggiungere per una via del tutto differente lo scopo che s'era già proposta secondo la sua intima essenza, e persino che essa lo persegua in un oggetto del tutto diverso da prima: non possono però mai far sí che essa voglia qualcosa di realmente diverso da ciò che ha voluto sino ad allora, che resta invece immutabile, poiché ciò che ha voluto è precisamente ciò che la volontà stessa è, volontà che, altrimenti, dovrebbe essere soppressa. La modificabilità della conoscenza e quindi del comportamento, tuttavia, arrivano | a un punto tale che essa si sforza di raggiungere il proprio scopo immutabile, quale può essere per esempio il paradiso di Maometto, una volta nel mondo reale, un'altra volta in un mondo immaginario, utilizzando in ciascun caso i mezzi commisurati allo scopo: nel primo caso l'astuzia, la violenza e l'inganno, nel secondo la continenza, la giustizia, l'elemosina, il pellegrinaggio alla Mecca. La sua aspirazione, tuttavia, in questo modo non si è affatto modificata, e tanto meno si è modificata la volontà stessa. Anche se, dunque, la sua condotta può variare al variare del tempo, la sua volontà resta però sempre la stessa. «Velle non discitur».

348

Per l'azione efficace dei motivi non si richiede solo che essi siano presenti, ma anche che siano conosciuti: poiché, secondo una bella espressione degli Scolastici che abbiamo già ricordato una volta, «causa finalis movet non secundum suum esse reale; sed secundum esse cognitum»[42]. Affinché, per esempio, si manifesti la relazione reciproca che sussiste, in un determinato uomo, tra egoismo e compassione, non è sufficiente che costui possieda delle ricchezze e veda la miseria altrui; egli deve invece anche sapere che cosa si può fare con la ricchezza, tanto per se stesso quanto per gli altri; ed egli non si de-

[41] [«La virtú può essere insegnata». Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VII, 91: «Che la virtú si possa insegnare è affermato da Crisippo nel primo libro» (trad. it. cit., pp. 275-76).]

[42] [«La causa finale non muove secondo il suo essere reale, ma secondo l'essere conosciuto». Cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, disp. XXIII, sect. 7 e 8.]

ve solo figurare la sofferenza altrui, ma deve anche sapere che cosa sia la sofferenza, e anche che cosa sia il piacere. Forse egli alla prima occasione non lo saprebbe cosí bene come alla seconda; e se egli ora, nella medesima occasione, agisce in modo differente, ciò dipende solo dal fatto che, in effetti, le circostanze sono differenti, soprattutto per la parte che dipende dalla sua stessa conoscenza, anche se esse sembrano essere le stesse. – Come la mancata conoscenza di circostanze realmente esistenti toglie ad esse la capacità di agire, cosí, al contrario, circostanze del tutto immaginarie possono agire come se fossero reali, non solo con un inganno isolato, ma anche nel loro insieme e in modo durevole. Per esempio, se un uomo si convince fermamente che ogni buona azione gli sarà ripagata cento volte tanto nella vita futura, questo convincimento vale realmente in tutto e per tutto come una cambiale sicura pagabile a vista anche dopo molto tempo, ed egli può donare per egoismo cosí come potrebbe, con un'altra prospettiva, prendere per egoismo. Egli non è cambiato: «Velle non discitur». In ragione di questo grande influsso della conoscenza sulla condotta, anche se la volontà rimane immutata, accade che il | carattere si sviluppi solo gradualmente e che solo gradualmente si manifestino i suoi diversi tratti. Per questo esso, in ciascuna età della vita, si mostra differente, e a una giovinezza violenta, selvaggia, può fare seguito un'età matura posata, moderata, virile. È soprattutto l'aspetto malvagio del carattere a manifestarsi con il tempo in modo sempre piú accentuato; talvolta, tuttavia, le passioni alle quali abbiamo ceduto nella giovinezza piú tardi vengono spontaneamente tenute a freno, solo perché si sono presentati ora per la prima volta alla conoscenza dei motivi contrari. Ed è ancora per questo che tutti noi siamo originariamente innocenti, il che significa solamente che né noi stessi né gli altri conoscono la malvagità della propria autentica natura: solo in presenza dei motivi essa si manifesta, ed è solo col tempo che i motivi entrano nella conoscenza. Alla fine impariamo e riconosciamo di essere del tutto diversi da quelli che, *a priori*, ritenevamo di essere e allora spesso facciamo paura a noi stessi.

349

Il pentimento non sorge mai da un mutamento (peraltro impossibile) della volontà, ma da un mutamento della conoscenza. Quello che c'è di essenziale e che appartiene propriamente a ciò che io ho voluto una volta, io lo debbo volere ancora, poiché sono io stesso questa volontà che si trova al di fuori del tempo e del mutamento. Io perciò non posso mai pentirmi di ciò che ho voluto, ma posso ben pentirmi di ciò che ho fatto; perché, guidato da falsi concetti, posso aver fatto cose non conformi a ciò che la mia

volontà vuole. Sopraggiunge una nuova comprensione, determinata da una conoscenza piú corretta, ed ecco il *pentimento*. Ciò in qualche modo non si estende solo all'esperienza della vita, alla scelta dei mezzi e alla valutazione della convenienza dello scopo alla mia volontà autentica, ma si estende inoltre al vero e proprio ambito dell'etico. Cosí io posso, per esempio, aver agito in modo piú egoistico di quanto si addica al mio carattere, spinto a farlo dalla confusione generata dalle eccessive rappresentazioni della necessità nella quale io stesso mi trovavo; o anche dall'astuzia, dalla falsità, dalla malvagità altrui; come pure, infine, dalla mia precipitazione, ossia dalla mia mancanza di riflessione, determinata da motivi che non ho conosciuto con chiarezza *in abstracto*, ma che ho semplicemente intuito, sotto l'impressione del presente e dell'emozione da esso suscitata, un'emozione cosí forte che io, propriamente, non ero piú padrone della mia ragione. Il ritorno della consapevolezza è però anche qui solo una conoscenza diventata corretta, dalla quale può provenire il pentimento, il quale poi si presenta ogni volta ponendo rimedio, nei limiti del possibile, a ciò che è stato fatto. Bisogna tuttavia sottolineare che, | per ingannare noi stessi, ci prepariamo da soli situazioni che sembrano all'apparenza precipitose ma che, in realtà, sono state segretamente meditate. Poiché noi non inganniamo e non lusinghiamo nessuno con stratagemmi cosí sottili come quelli che adoperiamo per noi stessi. – Ma si può verificare anche il caso opposto: una fiducia eccessiva nei confronti degli altri, o la non conoscenza del valore solo relativo dei beni della vita, oppure un qualunque dogma astratto al quale, al momento attuale, io abbia smesso di prestar fede possono avermi indotto ad agire in modo meno egoistico di quanto si addica al mio carattere, preparandomi in questo modo un pentimento d'altro genere. Il pentimento è dunque sempre una conoscenza divenuta corretta della relazione tra l'azione e la vera intenzione. – Come alla volontà, in quanto manifesta le proprie idee solo nello spazio, ossia attraverso la semplice figura, si oppone una materia già dominata da altre idee, che qui sono le forze naturali, e che solo di rado consente alla forma, che qui preme per rendersi visibile, di farlo in modo del tutto puro e chiaro, ossia in tutta la sua bellezza[43]; cosí la volontà, che si manifesta solo nel tempo, ossia attraverso le azioni, trova un ostacolo analogo nella conoscenza che raramente le fornisce dei dati del tutto corretti; ne segue che all'azione viene a mancare una piena corrispondenza

[43] [Quest'ultima precisazione manca in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 393.]

con la volontà, il che prepara il pentimento. Il pentimento proviene dunque sempre da una conoscenza piú corretta, e non da un mutamento della volontà, il quale peraltro sarebbe impossibile. L'angoscia che la coscienza prova per un atto che è stato commesso non ha nulla a che fare con il pentimento, ma è il dolore che deriva dall'aver conosciuto noi stessi come cosa in sé, ossia come volontà. Esso si fonda sulla certezza di avere ancora e sempre la medesima volontà. Se questa si fosse trasformata, e se quindi l'angoscia provata dalla nostra coscienza fosse un semplice pentimento, questo si toglierebbe di mezzo da sé, poiché ciò che è accaduto non potrebbe suscitare alcuna angoscia, dato che rappresenterebbe l'espressione di una volontà che non è piú quella di colui che si è pentito. Ma torneremo a parlare piú oltre in modo piú particolareggiato del significato dell'angoscia della coscienza.

L'influsso che la conoscenza, come tramite dei motivi, esercita non tanto sulla volontà in sé, quanto piuttosto sul suo manifestarsi nelle azioni, costituisce anche il fondamento della differenza principale che sussiste tra l'agire degli uomini e quello degli animali, in quanto i modi in cui essi conoscono sono diversi per gli uni e per gli altri. L'animale, infatti, ha solo rappresentazioni intuitive, mentre l'uomo, grazie alla ragione, ha anche rappresentazioni astratte, concetti. Ora, sebbene l'animale e l'uomo vengano determinati | in modo ugualmente necessario dai motivi, l'uomo possiede, ciononostante, una piena *facoltà di scelta* che all'animale manca e che spesso è stata anche scambiata per una libertà della volontà nelle singole azioni, mentre non è altro che la possibilità di un conflitto combattuto strenuamente fra una molteplicità di motivi, dei quali quello piú forte alla fine determina la volontà in modo necessario. Per questo i motivi debbono avere ricevuto la forma di pensieri astratti, poiché solo per mezzo di questi ultimi è possibile una vera e propria deliberazione, ossia la ponderata valutazione delle contrapposte ragioni dell'agire. Nell'animale la scelta può aver luogo soltanto fra motivi intuitivamente presenti, per cui essa è limitata alla sfera ristretta di ciò che lo colpisce intuitivamente nel presente. Perciò la necessità di una determinazione della volontà da parte dei motivi, necessità che è uguale a quella con cui la causa determina l'effetto, può venire mostrata solo negli animali in modo intuitivo e immediato, poiché qui anche lo spettatore ha davanti agli occhi con la stessa immediatezza tanto i motivi quanto il loro effetto; nell'uomo invece i motivi sono quasi sempre rappresentazioni astratte, delle quali lo spettatore non diventa parte-

cipe, e persino a chi agisce la necessità delle sue azioni viene nascosta dalla conflittualità tra i motivi. Poiché solo *in abstracto* piú rappresentazioni possono, come cause e catene di ragionamenti, trovarsi l'una accanto all'altra nella coscienza e poi, libere da ogni determinazione temporale, agire l'una contro l'altra fino a quando quella piú forte consegua il predominio sulle altre determinando la volontà. È questa tutta la f a c o l t à d i s c e l t a, o capacità di deliberazione, che l'uomo ha in piú rispetto all'animale e a motivo della quale gli è stata attribuita la libertà del volere, presumendo che la sua volontà sia un mero risultato delle operazioni dell'intelletto, senza che un determinato impulso serva ad esse di base; in verità, invece, la motivazione agisce solo sul fondamento e sul presupposto del suo impulso determinato, che nell'uomo è individuale, ossia costituisce un carattere. Un'esposizione piú ampia di quella capacità di deliberazione e della differenza dell'arbitrio umano da quello animale che da essa risulta si trova ne *I due problemi fondamentali dell'etica* (1ª edizione, pp. 35 sgg.), alla quale dunque rinvio il lettore[44]. Del resto questa capacità di deliberazione dell'uomo appartie-352 ne | anche alle cose che rendono la sua esistenza tanto piú tormentata di quella dell'animale; i nostri dolori piú grandi, infatti, non si trovano nel presente, come rappresentazioni intuitive o come sentimento immediato: si trovano invece nella ragione, come concetti astratti, come pensieri che tormentano; e da essi l'animale è completamente libero, vivendo, come vive, solo nel presente e, perciò, in una invidiabile assenza di preoccupazioni.

La dipendenza sopra esposta della capacità di deliberazione umana dalla facoltà di pensare *in abstracto*, e quindi anche di giudicare e di ragionare deduttivamente, sembra essere quella stessa che ha indotto tanto Cartesio quanto Spinoza a identificare le decisioni della volontà con la facoltà di affermare e di negare (capacità di giudizio): Cartesio ne ha ricavato la convinzione che la volontà, che per lui è libera di scegliere tra opzioni indifferenti, sia anche la responsabile di ogni errore teoretico; Spinoza, al contrario, quella che la volontà è necessariamente determinata dai motivi, come il giudizio è determinato dalle ragioni[45]; il che ha senza dubbio una sua correttezza, ma si

[44] [Cfr. *Etica*, pp. 101 sgg. (il luogo citato appartiene alla memoria su *La libertà del volere*).]

[45] CARTESIO, *Meditazioni*, 4. SPINOZA, *Etica*, Parte II, propp. XLVIII e XLIX, eccetera. [Ecco, per esempio, le parole di Cartesio: «Da dove, dunque, si generano i miei errori? Da quest'unico fatto: poiché la volontà ha un'estensione piú ampia dell'intelletto, non la mantengo entro i suoi stessi limiti, ma la estendo anche alle cose che non intendo; e poiché nei loro confronti essa è indifferente, si allontana facilmente dal vero e dal bene, e di conseguenza

presenta tuttavia come una conclusione vera tratta da premesse false.

La diversità sopra dimostrata del modo in cui l'animale e l'uomo vengono mossi dai motivi estende moltissimo il suo influsso sull'essere dell'uno e dell'altro e costituisce la ragione fondamentale della radicale ed evidente distinzione della loro esistenza. Mentre infatti l'animale viene sempre motivato solo da una rappresentazione intuitiva, l'uomo si sforza di escludere del tutto questo tipo di motivazione e di lasciarsi influenzare soltanto dalle rappresentazioni astratte, con il che utilizza il privilegio della propria ragione traendone il maggior vantaggio possibile e, rendendosi indipendente dal presente, non sceglie e non fugge né l'effimero piacere né l'effimero dolore, ma riflette sulle conseguenze dell'uno e dell'altro. Nella maggior parte dei casi, prescindendo dalle azioni del tutto insignificanti, a determinarci sono motivi astratti, pensati, non le impressioni presenti. Perciò riusciamo a sopportare abbastanza agevolmente la singola privazione, mentre ogni rinuncia è terribilmente grave: la prima infatti colpisce soltanto la fuggevolezza del presente, la seconda invece il futuro e racchiude in sé | innu- 353 merevoli privazioni, delle quali è l'equivalente. La causa tanto del nostro dolore come della nostra gioia non si trova dunque per lo piú nel presente reale, ma solo nei pensieri astratti: sono questi ultimi a colpirci spesso in modo insopportabile, a creare tormenti di fronte ai quali tutte le sofferenze del mondo animale sono davvero piccole, dato che persino il nostro dolore fisico spesso non si può paragonare ad essi e anzi, in presenza di violente sofferenze spirituali, ce ne provochiamo da noi stessi di fisiche, solo allo scopo di distogliere la nostra attenzione da esse. È per questo che, quando si è preda del piú grave dolore spirituale, ci si strappa i capelli, ci si percuote il petto, ci si lacera il volto, ci si rotola al suolo: tutte cose che, propriamente, altro non sono se non violenti strumenti di distrazione da un pensiero che sembra insopportabile. Proprio perché il dolore spirituale, che è il piú grave, ci rende insensibili nei confronti del dolore fisico, per chi è disperato, o per chi è consumato da un malumore patologico, il suicidio diventa molto

mi inganno e pecco» (R. DESCARTES, *Meditazioni sulla filosofia prima*, trad. it. di G. Brianese, Mursia, Milano 1994, pp. 93-94). Ed ecco Spinoza: «Nella Mente non vi è alcuna volontà assoluta ossia libera; ma la Mente è determinata a volere questo o quello da una causa che è anch'essa determinata da un'altra, e questa a sua volta da un'altra, e cosí all'infinito» (prop. XLVIII). «Nella Mente non si dà alcuna volizione, ossia affermazione e negazione oltre quella che l'idea, in quanto è idea, implica» (prop. XLIX) (B. SPINOZA, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, trad. it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 162-63).]

facile, anche se costui prima, in condizioni piú piacevoli, dinanzi al pensiero del suicidio arretrava tremando. Analogamente la preoccupazione e la passione, cioè il gioco del pensiero, logorano il corpo piú spesso e piú gravemente dei malanni fisici. Per questo dunque, dice giustamente Epitteto: «Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περί τῶν πραγμάτων δόγματα» (*Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus decreta*) (V)[46], e Seneca: «Plura sunt quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus» (*Epistula* 5)[47]. Anche Eulenspiegel[48] canzonava in modo assolutamente perfetto la natura umana, quando andando in salita rideva, ma andando in discesa piangeva. Persino i bambini, quando si fanno male, spesso non piangono a causa del dolore, ma solo, quando li si compiange, a causa del pensiero del dolore che in questo modo viene suscitato in loro. Cosí, nell'agire e nel soffrire, notevoli differenze provengono dalla diversità tra la modalità conoscitiva degli animali e quella degli uomini. Inoltre, il manifestarsi di un carattere individuale chiaro e deciso, che piú di ogni altra cosa distingue l'uomo dall'animale, il quale ultimo ha quasi soltanto il carattere della specie, è condizionato allo stesso modo dalla scelta, possibile solo per mezzo dei concetti astratti, fra una pluralità di motivi. Infatti, è solo in forza di una scelta precedente che le decisioni, diverse nei diversi individui, diventano un segno del carattere individuale, che è anch'esso in ciascuno | ifferente; il comportamento dell'animale dipende invece soltanto dalla presenza o dall'assenza dell'impressione, a condizione che questa sia in generale un motivo per la sua specie. È per questo, infine, che soltanto nell'uomo è la decisione, e non invece il semplice desiderio, a essere un valido segno del suo carattere, per se

[46] [«Gli uomini sono agitati e turbati, non dalle cose, ma dalle opinioni ch'eglino hanno delle cose» (EPITTETO, *Manuale*, prop. V, trad. it. di G. Leopardi, Mursia, Milano 1971-1985, p. 29).]

[47] [«Sono piú le cose che ci spaventano, di quelle che ci minacciano effettivamente, e soffriamo piú spesso per i nostri timori che per i fatti» (SENECA, *Epistulae*, libro II, ep. XIII, 4, trad. it. cit., p. 712).]

[48] [Till Eulenspiegel è il protagonista del celebre *Volkbuch* (un libro, cioè, che raccoglie leggende e racconti della tradizione popolare) di Hermann Bote. Il personaggio è un burlone che gioca alle persone tiri d'ogni genere, mettendole in ridicolo ed evidenziandone i difetti. Cfr. *Till Eulenspiegel*, a cura di L. Tacconelli, Salerno, Roma 1979. Sul valore filosofico di Till Eulenspiegel è da vedere il bel libro di D. LANZA, *Lo stolto. Di Socrate, Eulenspiegel, Pinocchio e altri trasgressori del senso comune*, Einaudi, Torino 1997. È appena il caso di ricordare che Richard Strauss compose, ispirandosi alle avventure di Till Eulenspiegel, un poema sinfonico (*Till Eulenspiegels lustige Streiche*, op. 28) del quale esistono numerose registrazioni discografiche.]

stesso e per gli altri. La decisione, tuttavia, per se stesso come per gli altri, diventa certa soltanto attraverso l'azione. Il desiderio è solo la conseguenza necessaria dell'impressione presente, sia che risulti da uno stimolo esterno, sia che risulti da uno stato d'animo interiore passeggero, ed è perciò immediatamente necessario e privo di riflessione tanto quanto l'agire degli animali; esprime perciò, come quello, solo il carattere della specie e non quello dell'individuo, ossia delinea solo ciò che sarebbe capace di fare l'uomo in generale, e non l'individuo che prova quel desiderio. Soltanto l'azione – dato che, già per il fatto di essere un atto umano, richiede sempre una riflessione sicura, e dato inoltre che l'uomo di regola è padrone della propria ragione, ed è dunque assennato, ossia prende le proprie decisioni in base a motivi pensati, astratti – è l'espressione della massima intellegibile della propria condotta, il risultato della sua volontà piú profonda, e si presenta come una lettera della parola che designa il suo carattere empirico, il quale, dal canto suo, è solo l'espressione temporale del suo carattere intellegibile. È per questo che in uno spirito sano la coscienza viene oppressa solo dalle azioni, non dai desideri e dai pensieri: solo le nostre azioni, infatti, ci mettono dinanzi agli occhi lo specchio della nostra volontà. L'azione del tutto avventata e compiuta effettivamente nella cecità della passione – della quale si è detto sopra – è, in un certo senso, qualcosa di mezzo tra il puro desiderio e la decisione: quindi essa può, attraverso un vero pentimento che si mostri però anche come azione, essere cancellata come una linea mal disegnata da quell'immagine della nostra volontà che è il corso della nostra stessa vita. – Del resto può trovare qui il suo posto, a titolo di insolito paragone, l'osservazione che la relazione tra desiderio e azione ha un'analogia del tutto casuale, e tuttavia perfetta, con la relazione che sussiste fra la distribuzione e la trasmissione dell'elettricità.

Come conseguenza di tutta questa riflessione sulla libertà del volere e su ciò che è in relazione con essa, troviamo che, sebbene la volontà in se stessa e al di fuori del fenomeno possa essere definita libera, o addirittura onnipotente, essa stessa, considerata nei suoi singoli fenomeni | illuminati dalla conoscenza, ossia negli uomini e negli animali, è determinata da motivi contro i quali il carattere di ciascuno reagisce sempre nello stesso modo, con regolarità e necessità. Noi vediamo che l'uomo, grazie alla conoscenza astratta, o razionale, che si è aggiunta in lui, possiede sí, rispetto all'animale, una capacità di scelta, la quale però lo trasforma in un campo di battaglia per il conflitto dei motivi, senza sottrarlo al

loro dominio; essa, perciò, è sí l'occasione per la completa espressione del carattere individuale, e tuttavia non deve essere considerata in nessun modo come la libertà del singolo volere particolare, ossia come indipendenza dalla legge di causalità, la cui necessità si estende all'uomo come a ogni altro fenomeno. La distinzione che la ragione, o la conoscenza per concetti, produce tra la volontà umana e quella animale si spinge dunque sino al punto indicato, e non oltre. Solo che non posso ancora mostrare con chiarezza quale fenomeno del tutto diverso dalla volontà umana (fenomeno che negli animali è impossibile) possa prodursi quando l'uomo abbandona del tutto la conoscenza, sottoposta al principio di ragione, delle singole cose come tali; non posso cioè mostrare con chiarezza cosa accade quando egli, conoscendo le idee, guarda al di là del *principium individuationis*, dove diventa possibile il manifestarsi effettivo dell'autentica libertà della volontà, intesa come cosa in sé; è in questo modo che il fenomeno finisce per cadere in quella sorta di contraddizione con se stesso che viene indicata dalla parola abnegazione, e da ultimo finisce per sopprimere l'in-sé del proprio stesso essere. Non lo posso mostrare ora, perché questa autentica e unica manifestazione immediata della libertà della volontà in se stessa anche nel fenomeno costituirà l'oggetto conclusivo della nostra trattazione.

Dopo che, attraverso le considerazioni precedenti, si è chiarita l'immodificabilità del carattere empirico, in quanto puro e semplice dispiegamento di quello intellegibile, che è extratemporale, come pure la necessità con cui le azioni risultano dal suo incontro con i motivi, dobbiamo ora togliere di mezzo anzitutto una conclusione che si potrebbe essere molto facilmente tentati di trarre a favore delle inclinazioni riprovevoli. Dato infatti che il nostro carattere deve essere considerato come il dispiegamento temporale di un atto di volontà extratemporale, e quindi indivisibile e immodificabile, o di un carattere intellegibile, | per mezzo del quale tutto ciò che vi è di essenziale, ossia il contenuto etico[49] della nostra condotta di vita, viene determinato immutabilmente e conformemente al quale si deve esprimere nel suo fenomeno, che è il carattere empirico; e dato che invece solo ciò che vi è di inessenziale in questo fenomeno, la configurazione esteriore della nostra condotta di vita, dipende dalle forme in cui si manifestano i motivi; se ne potrebbe concludere che sia una fatica inutile lavorare allo scopo di migliorare il proprio carattere oppure opporsi alla forza delle violenze

[49] [Non «il contenuto empirico», come traduce *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 399.]

malvagie, e che meglio sarebbe rassegnarsi all'inevitabile e arrendersi subito a qualsiasi inclinazione, anche ove essa fosse malvagia. – Ma qui le cose stanno come per la teoria del destino ineluttabile e la conseguenza che ne deriva, il cosiddetto λόγος ἀργός[50] o, come lo si chiama al giorno d'oggi, il fatalismo orientale, la cui corretta confutazione, che si è soliti attribuire a Crisippo[51], l'ha esposta Cicerone nei capitoli XII e XIII del *De fato*[52].

Sebbene infatti si possa ritenere che tutto sia irrevocabilmente predeterminato dal destino, ciò però non si verifica se non per mezzo della catena causale. In nessun caso, perciò, può essere destinato ad accadere un effetto che sia privo della propria causa. A essere predeterminato non è dunque l'avvenimento puro e semplice, ma l'avvenimento come risultato di cause precedenti: non è quindi soltanto il risultato a essere decretato dal destino, ma lo sono anche i mezzi dai quali quel risultato è determinato. Ove dunque manchino i mezzi, non c'è dubbio che non si presenterà neanche il risultato: gli uni e l'altro accadono sempre secondo la determinazione del destino, della quale noi tuttavia veniamo a conoscenza sempre solo dopo che essi si sono verificati.

Come gli avvenimenti non accadono se non in modo conforme al destino, ossia alla concatenazione infinita delle cause, cosí le nostre azioni accadono sempre in conformità con il nostro carattere intellegibile; tuttavia, come non conosciamo anticipatamente il destino, cosí non abbiamo alcuna visione *a priori* del nostro carattere intellegibile: è solo *a posteriori*, attraverso l'esperienza, che impariamo a conoscere tanto gli altri quanto noi stessi. Se al nostro carattere intellegibile appartiene che noi si possa prendere una decisione buona solo dopo una lunga lotta contro una tendenza cattiva, questa lotta deve prima aver luogo effettivamente, e ne dobbiamo attendere la fine. La riflessione sulla immodificabilità del carattere, sull'unicità della fonte da cui sgorgano tutte le nostre | azioni, non ha il potere di indurci ad anticipare, a favore dell'una o dell'altra parte, la risoluzione corrispondente al carattere stesso: solo dopo che la decisione sia stata presa noi saremo in condizione di vedere di quale stoffa

[50] [La «ragion pigra», si potrebbe tradurre.]

[51] [Crisippo di Soli (281 ca. - 208 ca. a.C.), uno dei capiscuola, dopo Zenone di Cizio e Cleante di Asso, della scuola stoica, al quale sono attribuiti oltre settecento scritti e che è considerato l'ordinatore delle dottrine stoiche.]

[52] [Nel *De fato* (opera che è giunta sino a noi con molte lacune) Cicerone (106-43 a.C.) affrontò appunto il problema se la vita umana sia determinata con necessità dal destino o se in essa vi sia spazio per la libertà dell'uomo. Se ne veda la trad. it., con testo originale a fronte, edita da Rizzoli (Milano 1994²).]

siamo fatti e di specchiarci nelle nostre azioni. Con questo si spiegano anche la soddisfazione o l'angoscia che proviamo voltandoci a guardare il cammino di vita che abbiamo già percorso; l'una e l'altra non derivano dal fatto che le azioni passate esistano ancora: esse sono passate, sono state, e ora non sono piú; la grande importanza che esse hanno per noi proviene invece dal loro significato, dal fatto che queste azioni sono la traccia del carattere, lo specchio della volontà, guardando nel quale riconosciamo il nostro io piú profondo, il nocciolo della nostra volontà. Poiché però di ciò non veniamo a conoscenza prima, ma solo dopo, siamo costretti a sforzarci e a combattere nel tempo, in modo che l'immagine che realizziamo con le nostre azioni sia tale che la sua vista ci tranquillizzi il piú possibile e non ci angosci. Ma il significato di questo acquietamento o di questa angoscia, come abbiamo detto, sarà preso in esame solo piú avanti. Questo è invece il luogo appropriato per l'osservazione che segue, che gode di una sua autonomia.

Accanto al carattere intellegibile e a quello empirico ne deve essere menzionato ancora un terzo, diverso da essi, il *carattere acquisito*, che prende forma nel corso della vita, attraverso il modo in cui ci serviamo del mondo, e del quale si parla quando un uomo viene lodato perché ha carattere o biasimato perché ne è privo. – A dire il vero, si potrebbe ritenere che, dato che il carattere empirico, come fenomeno di quello intellegibile, è immodificabile e, come ogni fenomeno naturale, coerente con se stesso, anche l'uomo dovrebbe, analogamente, apparire sempre uguale a se stesso e coerente, e perciò non dovrebbe avere la necessità di acquisire un carattere artificiale attraverso l'esperienza e la riflessione. Ma il caso dell'uomo è diverso e, nonostante egli sia sempre lo stesso, non per questo comprende se stesso in ogni momento; al contrario, egli sovente fraintende se stesso, sino a quando non abbia acquisito fino a un certo grado un'autentica cognizione di sé. Il carattere empirico, come semplice istinto naturale, è in se stesso irrazionale: anzi, le sue manifestazioni sono disturbate proprio dalla ragione, e lo sono tanto di piú quanto maggiori sono l'assennatezza e la forza del pensiero dell'uomo. Poiché queste gli pongono dinanzi ciò che spetta *agli uomini in generale*, come | carattere della specie, e ciò che ad essi è possibile volere e realizzare. In questo modo gli risulta difficile comprendere ciò che può volere e fare del tutto da solo, in modo conforme alla propria individualità. Egli trova in sé le attitudini per tutte le tendenze e le forze umane, per quanto diverse esse siano; ma il diverso grado

358

in cui esse sono presenti nella sua individualità non gli diventa chiaro senza l'esperienza; e una volta che si dia da fare veramente per soddisfare le aspirazioni che sole sono conformi al suo carattere, sente però, soprattutto in certi momenti e in certe disposizioni d'animo, l'impulso verso aspirazioni del tutto opposte, e dunque inconciliabili con le prime, che, ove egli voglia seguire indisturbato queste ultime, dovrà soffocare completamente. Poiché, come il nostro cammino fisico sulla terra è sempre e solo una linea e non una superficie, cosí noi nella vita, quando afferriamo una cosa e la vogliamo possedere, dobbiamo lasciarne innumerevoli altre, abbandonandole a destra e a manca. Ma se non riusciamo a deciderci a farlo e, come bambini alla fiera, afferriamo invece in preda all'eccitazione tutto ciò che vediamo al nostro passaggio, allora ci accingiamo allo sforzo insensato di trasformare la linea del nostro cammino in una superficie: corriamo allora zigzagando, vaghiamo qua e là come anime in pena e non approdiamo a nulla. O, per usare un'immagine diversa, possiamo dire che come, secondo la teoria del diritto di Hobbes, ciascuno ha originariamente un diritto su ogni cosa, ma su nessuna in modo esclusivo e può però ottenerlo su determinate cose particolari, a patto di rinunciare al proprio diritto su tutte le rimanenti, mentre gli altri fanno lo stesso per ciò che concerne quelle che abbiamo scelto noi[53], lo stesso accade nella vita, dove possiamo inseguire in modo serio e fortunato una determinata aspirazione, sia essa diretta al piacere, all'onore, alla ricchezza, alla scienza, all'arte, alla virtú, solo dopo che abbiamo abbandonato ogni pretesa estranea ad essa e rinunciato a tutto il resto. A questo scopo non sono sufficienti né il puro volere né il potere in sé: un uomo deve anche *sapere* ciò che vuole e *sapere* ciò che può; solo in questo modo mostrerà di avere carattere, e solo in questo modo potrà portare a termine qualcosa di giusto. Prima di essere giunto a questo, egli, malgrado la conseguenza naturale del carattere empirico, è comunque privo di carattere e, anche se, trascinato dal proprio demone, deve rimanere

[53] [Si veda per esempio quanto Hobbes scrive nel *De cive*: «La natura ha dato a ciascuno il diritto a tutte le cose (cioè nello stato di mera natura, prima che gli uomini si vincolassero reciprocamente con dei patti, ciascuno poteva legittimamente fare qualsiasi cosa nei confronti di chiunque altro; e possedere, usare, godere di tutto ciò che voleva e poteva)» (TH. HOBBES, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it. di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1988[2], p. 85). Ma poiché «l'effetto di questo diritto è quasi lo stesso, che se non esistesse alcun diritto» (*ibid.*, p. 86), e poiché esso spinge verso una guerra generalizzata di tutti contro tutti (cfr. *ibid.*, p. 90), l'uomo che segua la retta ragione deve rinunciare spontaneamente al suo diritto e limitarne le pretese.]

nell'insieme fedele a se stesso e percorrere la propria strada, non percorrerà però una linea retta, ma ne | seguirà una tortuosa e diseguale, barcollerà, devierà, farà marcia indietro, cagionandosi pentimento e dolore: tutto questo perché egli, nelle questioni importanti come in quelle insignificanti, vede davanti a sé numerosissime cose che per l'uomo sono possibili e raggiungibili, ma non sa ancora quali siano adatte a lui e quali sia in grado di realizzare, e nemmeno che cosa egli possa effettivamente godersi. Egli perciò invidierà qualcuno per una situazione e delle relazioni che si attagliano perfettamente al carattere dell'interessato, ma non al suo, e nelle quali egli si sentirebbe infelice, o che addirittura non riuscirebbe nemmeno a sopportare. Poiché come il pesce sta bene solo nell'acqua, l'uccello solo nell'aria, la talpa solo sotto terra, cosí ogni uomo sta bene solo nell'atmosfera adatta a lui; cosí, per esempio, l'aria di corte non risulta respirabile per tutti. Parecchi, per mancanza di una comprensione adeguata di tutto questo, compiranno ogni sorta di tentativi destinati a fallire, faranno violenza al proprio carattere nei casi particolari, anche se nell'insieme dovranno comunque continuare a seguirlo; e ciò che avranno faticosamente raggiunto andando contro la propria natura non darà loro nessun piacere; ciò che avranno imparato in questo modo resterà cosa morta; persino sotto l'aspetto etico, un'azione che sia troppo nobile per il loro carattere, proveniente non da un impulso puro e immediato, ma da un concetto, da un dogma, sarà priva di ogni merito persino ai loro stessi occhi, in ragione dell'egoistico pentimento che farà seguito ad essa. «Velle non discitur». Noi ci avvediamo dell'inflessibilità del carattere altrui solo grazie all'esperienza, e prima di ciò crediamo, in modo infantile, di essere in grado, con osservazioni irrazionali, con preghiere e suppliche, con l'esempio e la generosità, di indurre qualcuno a discostarsi dalla propria natura, a modificare il proprio modo di agire, ad allontanarsi dal proprio modo di pensare, o addirittura a estendere le sue capacità; e lo stesso ci capita anche nei confronti di noi stessi. È solo dall'esperienza che dobbiamo imparare ciò che vogliamo e ciò che possiamo: prima non lo sappiamo, non abbiamo carattere e finiamo spesso per essere ricacciati dalla durezza degli eventi sul cammino che ci appartiene. Solo una volta che, alla fine, lo abbiamo imparato, abbiamo ottenuto quello che nel mondo è detto carattere, ossia il *carattere acquisito*. Quest'ultimo, quindi, altro non è che la conoscenza il piú possibile completa dell'individualità che ci è propria: esso è l'astratto, e perciò chiaro, sapere delle qualità immodificabili del nostro carattere empirico | e della

misura e della direzione delle nostre forze spirituali e fisiche, vale a dire di tutti i lati forti e i lati deboli dell'individualità che ci è propria. Questo ci mette in condizione di realizzare ora in modo accorto e metodico quel ruolo di persona individuale in sé che noi prima assegnavamo in modo sregolato alla natura, e di colmare, guidati da solidi concetti, le lacune che i capricci o le debolezze producevano in questo processo. La condotta che la nostra natura individuale ha comunque reso necessaria noi la formuliamo ora in massime conosciute con chiarezza che abbiamo presenti in ogni momento e secondo le quali noi realizziamo la nostra condotta in modo riflessivo, come se l'avessimo imparata a memoria, senza essere fuorviati dall'influsso passeggero di uno stato d'animo o dall'impressione presente, senza venire inibiti dall'amarezza o dalla dolcezza di una cosa particolare trovata lungo il cammino, senza indugiare, senza esitare, senza essere incostanti. Allora non aspetteremo piú, non andremo piú per tentativi, non brancoleremo piú qua e là, come dei novellini, per vedere ciò che davvero vogliamo e ciò che possiamo: questo lo sappiamo una volta per tutte, dobbiamo solo applicare a ogni singola scelta dei principî generali e giungiamo subito alla decisione. Conosciamo la nostra volontà in generale e quando, in un caso particolare, dobbiamo prendere una decisione contraria alla nostra natura in generale, non ci lasciamo indurre in errore da una disposizione dell'animo o da incitamenti provenienti dall'esterno. Conosciamo altrettanto bene il tipo e l'entità delle nostre forze e delle nostre debolezze, e questo ci consentirà di risparmiarci molti dolori. Poiché, in effetti, non si dà alcun piacere se non nell'utilizzo e nel sentimento delle proprie forze, e il dolore piú grande è la percezione della mancanza delle forze quando se ne avrebbe bisogno. Una volta che abbiamo esaminato dove stiano le nostre forze e dove le nostre debolezze, cercheremo di sviluppare, utilizzare, sfruttare in tutti i modi le nostre piú spiccate attitudini naturali e ci rivolgeremo sempre dalla parte dove esse servono e valgono, evitando del tutto e con autocontrollo gli sforzi nella direzione di quelle per le quali la natura ci ha dato scarse attitudini: ci guarderemo bene dal tentare di fare ciò che non potrebbe riuscirci in nessun modo. Solo chi sia giunto a questo punto rimarrà sempre consapevolmente e integralmente se stesso e non si troverà mai a essere piantato in asso, poiché saprà in ogni circostanza ciò che può aspettarsi da se stesso. Egli quindi proverà spesso la | gioia di sentire le proprie forze e sperimenterà di rado il dolore di essere richiamato alle proprie debolezze, un'umiliazione che è forse quella che produce il dolore spiritua-

le peggiore: riusciamo a sopportare meglio una disgrazia piuttosto che la chiara visione della nostra inettitudine. – Ebbene, una volta che siamo pienamente consapevoli delle nostre forze e delle nostre debolezze, non tenteremo piú di esibire capacità che non abbiamo, non giocheremo piú con denaro falso, poiché una commedia di questo genere, alla fine, è destinata a mancare il proprio obiettivo. Poiché l'uomo nella sua interezza è solo il fenomeno della propria volontà, non c'è nulla di piú assurdo che voler essere, abbandonando la riflessione, qualcosa di diverso da ciò che si è: questo costituisce infatti un'immediata contraddizione della volontà con se stessa. Imitare le qualità e le peculiarità altrui è molto piú vergognoso che indossare gli abiti altrui, poiché siamo proprio noi a pronunciare il giudizio sulla nostra stessa mancanza di valore. La conoscenza dell'intenzione che ci è propria e delle nostre capacità, di qualsiasi tipo esse siano, e dei loro limiti immodificabili è, sotto questo aspetto, la via piú sicura per conseguire la maggiore soddisfazione possibile di noi stessi. Poiché vale per le circostanze interiori quello che vale per quelle esterne, ossia che non c'è per noi alcuna consolazione piú efficace della piena certezza che quel che ci accade accade in forza di un'immutabile necessità. Un male che ci abbia colpiti non ci tormenta cosí tanto come il pensiero delle circostanze che ci avrebbero consentito di evitarlo; perciò nulla è piú efficace per la nostra tranquillità che il considerare ciò che è accaduto dal punto di vista della necessità, secondo il quale tutti gli eventi casuali si presentano come strumenti di un destino dominante, con il che noi riconosciamo il male che ci è toccato come il prodotto inevitabile del conflitto tra le circostanze interiori e quelle esterne e adottiamo dunque un punto di vista fatalistico. Noi in effetti ci lamentiamo o ci infuriamo solo fino a quando nutriamo la speranza, cosí facendo, o di influire sugli altri o di stimolare noi stessi a uno sforzo inaudito. Ma bambini e adulti sanno benissimo rassegnarsi non appena vedono con chiarezza che le cose non possono essere diverse da come sono: «θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντεῇ ἀνξᾳγκῃ» (*Animo in pectoribus nostro domito necessitate*)[54].

362 | Siamo come gli elefanti che, quando vengono catturati, per parecchi giorni si infuriano e lottano terribilmente, fino a quando capiscono che è vano; a quel punto, calmatisi tutto d'un tratto, offrono la loro nuca al giogo, domati una volta per sempre. Siamo come il re David, il quale, mentre suo figlio era ancora in vita, assaliva incessantemente Jehovah con le sue preghiere ed era fuori di sé dalla disperazione; ma, non appena il figlio fu morto, non ci pensò piú[55]. Deriva da qui il fatto che innumerevoli persone sopportino con assoluta indifferenza innumerevoli mali permanenti, come la deformità, la povertà, una condizione misera, la bruttezza, una dimora delle piú sgradevoli, e che addirittura non li sentano piú affatto, come ferite cicatrizzate, solo perché sanno che qui una necessità interna o esterna non lascia spazio ad alcun mutamento, mentre coloro i quali sono piú felici non capiscono come sia possibile sopportare mali di quel genere. Ora, nulla ci riconcilia in modo cosí deciso con la necessità, esterna o interna che sia, quanto il conoscerla con chiarezza. Ove abbiamo riconosciuto con chiarezza una volta per tutte sia le nostre buone qualità e le nostre forze sia i nostri errori e le nostre debolezze e, in conformità a ciò, ci siamo fissati la nostra meta e abbiamo rinunciato a ciò che non possiamo conseguire, sfuggiremo nel modo piú sicuro, per quanto lo consente la nostra individualità, al piú amaro fra tutti i mali, la scontentezza di noi stessi, che è la conseguenza inevitabile della mancata conoscenza dell'individualità che ci è propria, della falsa opinione e della presunzione che ne deriva. All'amaro capitolo in cui si raccomanda la conoscenza di sé si adattano in modo eccellente i versi di Ovidio:

> Optimus ille animi vindex laedentia pectus
> Vincula qui rupit, dedoluitque semel[56].

Questo basti a proposito del carattere acquisito che, in verità, non è importante tanto per l'etica propriamente detta, quanto piuttosto per la vita sociale, ma la cui esposizione doveva comunque essere collocata a questo punto, accostando al carattere intellegibile e al carattere empirico, come terzo, quello acquisito,

[54] [OMERO, *Iliade*, XVIII, 113: «soffocando il rancore nell'animo» (trad. it. di M. G. Ciani, Marsilio, Venezia 1990, p. 773); «vincendo a forza il cuore nel petto» (trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1972[4], p. 647). Entrambe le traduzioni, tuttavia, lasciano nell'ombra il significato di ἀνάγκη, la necessità: necessario, in senso forte, è ciò che non può non essere, né essere diversamente da come è. Meglio dunque tradurre, per rispettare l'intenzione di Schopenhauer, «vincendo con necessità il rancore nell'animo».]

[55] [L'episodio è narrato nel *Libro secondo di Samuele*, 12, 15-24 dove, tra le altre cose, David pronuncia queste parole: «Finché il fanciullo era in vita, ho digiunato e pianto, perché ho detto: Chi sa che il Signore non abbia pietà di me e il bambino non viva; ma adesso che è morto, perché dovrei ancora digiunare? Posso forse farlo ritornare? Io posso andare da lui, ma lui certamente non ritornerà da me» (12, 22-23; trad. it. in *La Bibbia concordata. Antico testamento* cit., vol. I, p. 732).]

[56] [«Ottimamente seppe liberarsi chi spezzò i ceppi ond'era il cuor piagato, ed insieme mise fine al suo tormento» (OVIDIO, *Remedia amoris*, vv. 293-94; trad. it. in *L'arte dell'amore – La medicina dell'amore*, testo latino e versione poetica di G. Vitali, Zanichelli, Bologna 1971, pp. 342-43).]

sul quale ci siamo dovuti soffermare, esaminandolo a fondo, per chiarire come la volontà sia, in tutti i suoi fenomeni, sottomessa alla necessità, nonostante in se stessa possa essere detta libera; anzi, addirittura onnipotente.

363 | § 56.

Questa libertà, questa onnipotenza di cui l'intero mondo visibile, che ne è il fenomeno, è manifestazione e immagine, e che si sviluppa progressivamente in conformità alle leggi che la forma della conoscenza porta con sé, può anche – soprattutto là dove, nel suo fenomeno piú perfetto, le si schiude una conoscenza pienamente adeguata della sua propria essenza – manifestarsi nuovamente: o volendo anche qui, al culmine della riflessione e dell'autocoscienza, quello stesso che prima voleva in modo cieco e senza conoscere se stessa, nel qual caso la conoscenza, sia del particolare che dell'intero, rimane sempre per essa un motivo; oppure, al contrario, questa conoscenza può diventare per essa un quietivo, qualcosa che placa e sopprime ogni volere. Abbiamo cosí quella affermazione e negazione della volontà di vivere cui abbiamo già accennato sopra in generale e che, essendo dal punto di vista della condotta dell'individuo una manifestazione generale, non particolare, della volontà, non modifica, alterandolo, lo sviluppo del carattere, né trova la propria espressione in singole azioni; essa invece, o per mezzo di una manifestazione sempre piú forte di tutta la condotta precedente, o, al contrario, per mezzo della sua soppressione, esprime in forma vivente la massima di cui la volontà, sulla base della conoscenza acquisita sino a questo punto, ha liberamente preso possesso. – Lo sviluppo piú chiaro di tutto questo, che costituisce l'oggetto principale di quest'ultimo libro, ci risulta ora alquanto facilitato, preparato com'è dalle considerazioni che nel frattempo siamo andati svolgendo intorno alla libertà, alla necessità e al carattere. Ma lo diventerà ancora di piú dopo che noi, rinviando ancora una volta l'esame della questione principale, avremo indirizzato la nostra riflessione anzitutto sulla vita stessa – volere o non volere la quale costituisce la questione piú importante – in modo tale da cercare di conoscere in generale che cosa alla volontà stessa, la quale è dovunque precisamente l'essenza piú profonda di questa vita, tocchi davvero in forza della propria affermazione e in che modo e fino a che punto tale affermazione la appaghi, o meglio possa

appagarla. In breve, che cosa in generale ed essenzialmente possa essere considerato come un suo stato in questo mondo che è suo, in questo mondo che sotto ogni rispetto le appartiene.

Prima di tutto desidero che si richiami qui la | considerazione 364 con la quale abbiamo concluso il secondo libro, che lí era stata occasionata dalla domanda intorno alla meta e allo scopo della volontà; invece di una risposta, ci è risultato evidente che la volontà, a ogni stadio della sua manifestazione fenomenica, da quelli piú bassi sino a quelli piú alti, è del tutto priva di una meta e di uno scopo ultimi, che essa aspira sempre, poiché l'aspirare è la sua unica essenza, alla quale non c'è meta raggiunta che possa mettere fine, e che perciò essa non è capace di alcun appagamento definitivo, ma che al contrario può essere frenata solo da un impedimento, mentre in se stessa si slancia nell'infinito. Questo lo abbiamo visto sin nel piú semplice di tutti i fenomeni naturali, la gravità, che non trova sosta nel suo sforzo e nel suo premere verso un punto centrale privo di estensione, il raggiungimento del quale costituirebbe l'annientamento suo e della materia; non trova sosta, e non la troverebbe nemmeno se l'intero universo fosse tutto ammassato in un unico luogo. E questo lo vediamo anche negli altri fenomeni elementari della natura: ciò che è solido tende, fondendosi o sciogliendosi, alla fluidità, nella quale soltanto le sue forze chimiche divengono libere: la fissità è la loro prigione, nella quale le rinchiude il freddo. Ciò che è liquido tende allo stato gassoso, nel quale, non appena sia libero da ogni pressione, si trasforma immediatamente. Non c'è corpo che sia privo di affinità, ossia privo di tensione, o privo di desiderio e di bramosia, come direbbe Jakob Böhme[57]. L'elettricità propaga nell'infinito la propria interna scissione, anche se la massa della terra ne inghiotte l'effetto. Il galvanismo[58], fino a quando la pila vive, è del pari un atto di scissione e riappacificazione che, privo di scopo, si rinnova incessan-

[57] [Cfr. J. BÖHME, *Aurora, oder Morgenröte im Anfang* («Aurora, o il sogere dell'alba»), 1612, cap. II. Esiste una riproduzione in facsimile dell'edizione del 1730 (Frommans-Holzboog, Stuttgart 1955); ma cfr. anche quella curata da G. Wehr (Insel Verlag, Frankfurt am Main 1992); in trad. it. cfr. *L'aurora nascente*, a cura di O. La Pera, Firenzelibri, Firenze 2007.]

[58] [Lo scienziato bolognese Luigi Galvani (1737-98) avanzò, nel suo *De viribus electricitatis in motu musculari Commentarius*, l'idea dell'esistenza di una forma di elettricità animale. Dal suo nome deriva, come è chiaro, il termine «galvanismo». Di Galvani si veda, in traduzione italiana, il volume di *Opere scelte* curato da G. Barbensi (Utet, Torino 1967). Sulla sua scoperta e sul dibattito da essa suscitato cfr. B. DINNER, *Galvani-Volta. A Controversy that led to the Discovery of Useful Electricity*, Burndy Library, Norwalk 1952; M. PERA, *La rana ambigua. La controversia sull'elettricità animale tra Galvani e Volta*, Einaudi, Torino 1986; W. BERNARDI, *I fluidi della vita. Alle origini della controversia sull'elettricità animale*, Olschki, Firenze 1992.]

temente. È proprio uno sforzo incessante di questo tipo, incapace di trovare soddisfazione, a costituire l'esistenza della pianta, una spinta incessante attraverso forme sempre piú elevate, sino a che il punto d'arrivo, il seme, diventa daccapo il punto di partenza; e questo si ripete all'infinito: mai un termine, mai un appagamento conclusivo, mai un momento di riposo. Allo stesso tempo ci dovremo ricordare, dal secondo libro, che dappertutto le svariate forze naturali e le forme organiche contendono l'una all'altra la materia sulla quale vogliono spiccare, in quanto ciascuna ha in suo possesso soltanto ciò che è riuscita a strappare all'altra; in questo modo si alimenta una continua battaglia per la vita e per la morte, dalla quale si genera appunto anzitutto quella resistenza che tiene a freno lo sforzo che costituisce | l'essenza piú profonda di ogni cosa, che preme inutilmente senza tuttavia poter mai abbandonare la propria essenza, che si tormenta fino a quando questo suo fenomeno perisce, mentre altri ne afferrano avidamente il posto e la materia.

Da molto tempo abbiamo riconosciuto che quello sforzo, che è il nocciolo e l'in-sé di ogni cosa[59], è la stessa cosa che in noi, dove si manifesta nel modo piú chiaro, alla luce della coscienza piú piena, prende il nome di volontà. Chiamiamo poi sofferenza il suo essere impedito da un ostacolo che si frappone tra esso e il suo scopo contingente; al contrario, il conseguimento dello scopo lo chiamiamo appagamento, benessere, felicità. Queste denominazioni le possiamo trasferire anche a quei fenomeni del mondo incosciente che sono piú deboli quanto al grado ma identici quanto all'essenza. Li vedremo allora preda di una continua sofferenza e privi di una felicità permanente. Poiché ogni tendere scaturisce da una mancanza, da un'insoddisfazione nei confronti della propria condizione, esso, sino a che non venga appagato, è anche sofferenza; ma nessun appagamento è duraturo, ed è piuttosto solo il punto d'inizio di una nuova tensione. Lo sforzo lo vediamo dappertutto ostacolato in molti modi, dappertutto in lotta, e dunque sempre come sofferenza: cosí come non c'è alcun fine ultimo per lo sforzo, non c'è alcuna misura e alcun fine al soffrire.

Ma ciò che nella natura incosciente scopriamo solo mettendoci grande attenzione e con fatica, ci si fa incontro con chiarezza nella natura conoscente, nella vita animale, la cui perenne sofferenza può essere dimostrata con facilità. Ma, senza soffermarci su questo gradino intermedio, volgiamoci dalla parte dove, rischiarato dalla

[59] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 409, omette «nocciolo».]

conoscenza piú luminosa, tutto si rivela con la massima chiarezza, ossia nella vita dell'uomo. Poiché, come il fenomeno della volontà diviene piú completo, allo stesso modo anche la sofferenza diventa sempre piú evidente. Nella pianta non c'è ancora alcuna sensibilità, e quindi non vi è alcun dolore; un grado certo molto piccolo dell'una e dell'altro è insito negli animali inferiori, negli infusori e nei radiati; persino negli insetti la capacità di provare sensazioni e di soffrire è ancora limitata; è solo con il piú complesso sistema nervoso dei vertebrati che essa si presenta in un grado elevato, e sempre piú alto quanto piú si sviluppa l'intelligenza. Nella stessa misura, dunque, in cui la conoscenza perviene alla chiarezza e in cui la coscienza aumenta, cresce anche la pena, la quale di conseguenza | raggiunge il suo grado piú alto nell'uomo, e anche qui tanto piú quanto piú l'uomo conosce con chiarezza e quanto piú è intelligente: il genio soffre piú di chiunque altro. In questo senso, vale a dire in relazione al grado della conoscenza in generale, e non solo del puro sapere astratto, io capisco e utilizzo qui quel detto di Qohélet: «Qui auget scientiam, auget et dolorem»[60]. – Questa precisa relazione tra il grado della coscienza e quello della sofferenza è espressa assai bene per mezzo di una rappresentazione intuitiva ed evidente in un disegno di quel pittore-filosofo, o filosofo-pittore, che fu Tischbein[61]. La metà superiore del suo foglio rappresenta delle donne alle quali vengono rapiti i figli e che, variamente raggruppate e con diversi atteggiamenti, manifestano il profondo dolore delle madri, la loro angoscia, la loro disperazione; la metà inferiore del foglio mostra, con una disposizione e dei raggruppamenti del tutto simili, delle pecore alle quali vengono presi gli agnellini, in modo tale che a ogni testa umana, a ogni posizione umana sulla metà superiore del foglio, corrisponda là sotto un analogo animalesco: con il che si vede ora chiaramente quale relazione vi sia tra il dolore che può provare l'ottusa coscienza animale e lo strazio lacerante che soltanto la chiarezza della conoscenza, la lucidità della coscienza rendono possibile.

Perciò esamineremo nell'esistenza umana l'intimo ed essenziale destino della volontà. Ciascuno potrà facilmente ri-

[60] [Cfr. Ecclesiaste, I, 18: «colui che aumenta la conoscenza non fa altro che aumentare il dolore» (trad. it. in *La Bibbia concordata. Antico testamento* cit., vol. II, p. 265).]

[61] [Il pittore e incisore tedesco Johann Heinrich Wilhelm Tischbein (1751-1829), che fu in contatto con il movimento dello Sturm und Drang e dipinse, tra gli altri, il celebre e monumentale *Ritratto di Goethe nella campagna romana*, conservato alle Städtische Galerie di Francoforte.]

trovare nella vita dell'animale lo stesso destino, solo piú debole, espresso in gradi diversi, e potrà convincersi a sufficienza, considerando anche l'animalità sofferente, che nella sua essenza *ogni vita è dolore*.

§ 57.

A ogni grado illuminato dalla conoscenza, la volontà appare a se stessa come individuo. Nell'infinito spazio e nell'infinito tempo l'individuo umano si ritrova come finito e, di conseguenza, come una grandezza che, di contro a quell'infinità, si eclissa, è gettata in essa, e la cui esistenza ha, per via dell'illimitatezza di quella, un *quando* e un *dove* sempre e solo relativi, non assoluti, poiché 367 il suo luogo e la sua durata sono parti finite di un tutto | infinito e illimitato. La sua esistenza vera e propria è solo nel presente, il cui inarrestabile fluire nel passato è un continuo passaggio nella morte, un continuo perire. Dato che la sua vita passata, se si prescinde dalle sue eventuali conseguenze nel presente e anche dalla testimonianza sulla sua volontà che è impressa in esso, è stata ormai del tutto tolta di mezzo, è morta, non è piú, gli dovrebbe anche essere del tutto indifferente, da un punto di vista razionale, se il contenuto di quel passato sia stato costituito da tormenti o da gioie. Ma il presente gli sfugge costantemente dalle mani per precipitare nel passato, mentre il futuro è del tutto incerto e sempre breve. Cosí la sua esistenza, anche se considerata unicamente dal punto di vista formale, è un continuo precipitare del presente in un passato che è morto, un continuo morire. Esaminiamola ora anche dal punto di vista fisico: qui è del tutto manifesto che, come notoriamente il nostro camminare altro non è che un cadere continuamente evitato, cosí la vita del nostro corpo altro non è che un morire incessantemente evitato, una morte sempre di nuovo rinviata; e, in ultima analisi, anche l'attività del nostro spirito è una noia incessantemente respinta. A ogni respiro allontaniamo la morte che è già da sempre dentro in noi, e con la quale in questo modo combattiamo a ogni secondo una battaglia, alla quale poi se ne aggiungono altre, a intervalli piú lunghi, ogni qual volta mangiamo, ogni qual volta dormiamo, ogni qual volta ci riscaldiamo, e cosí via. Alla fine è la morte che deve vincere, poiché le siamo toccati sin dalla nascita, ed essa non fa che giocare per qualche tempo con la sua preda prima di divorarla. Noi, nel frattempo, ci sforziamo con grande partecipazione e con ogni cura

di prolungare il piú possibile la nostra vita, come chi volesse gonfiare una bolla di sapone quanto piú e quanto piú a lungo è possibile, pur avendo l'assoluta certezza che dovrà scoppiare.

Abbiamo già visto nella natura incosciente che la sua intima essenza è un tendere costante, senza scopo e senza requie; questo ci si presenta in modo molto piú evidente se consideriamo l'animale e l'uomo. Volere e tendere è la sua intera essenza, che è dunque in tutto simile a una sete inestinguibile. Ma il fondamento di ogni volere è il bisogno, la mancanza, dunque il dolore, al quale di conseguenza egli originariamente e per sua stessa natura appartiene. Se al contrario gli viene a mancare l'oggetto del volere, ove esso venga eliminato da una soddisfazione troppo facile, allora lo assalgono un vuoto spaventoso e | la noia: la sua essenza e la sua stessa 368 esistenza diventano per lui un peso insostenibile. La sua vita oscilla cosí come un pendolo, di qua e di là, tra il dolore e la noia, che in effetti sono, l'uno e l'altra, le sue due componenti fondamentali. E questo è stato anche espresso, in modo assai singolare, dicendo che, dopo che l'uomo ha trasferito tutti i dolori e le sofferenze all'inferno, per il cielo non è rimasta disponibile altro che la noia.

Questa continua tensione che costituisce l'essenza di ogni fenomeno della volontà riceve nei gradi piú elevati della sua oggettivazione il proprio primo e piú generale fondamento, in ragione del fatto che qui la volontà si rivela a se stessa come un corpo vivente accompagnato dal ferreo comando di nutrirlo; e ciò che dà forza a tale comando è proprio il fatto che questo corpo altro non è che la stessa volontà di vivere oggettivata. L'uomo, essendo l'oggettivazione piú completa della volontà, è proprio per questo anche il piú bisognoso di tutti gli esseri: egli è in tutto e per tutto un volere e un aver-bisogno concretizzati, un concretizzarsi di mille bisogni. Con essi egli sta sulla terra, abbandonato a se stesso, incerto di tutto eccetto che del proprio esser-bisognoso e della propria indigenza: perciò la cura per la conservazione dell'esistenza, presa com'è da esigenze cosí pressanti che si ripresentano di nuovo ogni giorno, occupa, di norma, l'intera vita dell'uomo. A ciò si connette immediatamente una seconda esigenza, quella della perpetuazione della specie. Allo stesso tempo lo minacciano da ogni lato i pericoli piú diversi, per sfuggire ai quali ha bisogno di una continua vigilanza. Egli percorre il suo cammino muovendo cautamente i suoi passi e guardandosi intorno con ansia, poiché mille rischi e mille nemici lo insidiano. Cosí procedeva nella selva, e cosí procede nella vita civilizzata; non c'è per lui alcuna sicurezza:

Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis
Degitur hoc aevi, quodcumque est!
Lucrezio, *De rerum natura*, II, 15[62].

La vita dei piú non è che una continua battaglia per l'esistenza, combattuta con la certezza della sconfitta finale. Ciò che tuttavia li fa perseverare in questa battaglia cosí faticosa non è tanto l'amore per la vita, quanto la paura della | morte, che comunque rimane inevitabilmente sullo sfondo e può a ogni istante farsi avanti. La vita stessa è un mare disseminato di scogli e di gorghi, che l'uomo evita con la massima cautela e la massima cura, nonostante sappia che, se anche può riuscire, mettendo in atto ogni sforzo e ogni arte, a trovare una strada in mezzo ad essi, proprio per questo si approssima a ogni passo al piú grande, completo, inevitabile e irreparabile naufragio; anzi, fa rotta direttamente verso di esso: la morte, che è la meta finale del suo viaggio faticoso e che è per lui peggiore di tutti gli scogli che è riuscito a evitare.

Ora, c'è però qualcos'altro di molto notevole, ossia da una parte che i dolori e le sofferenze possono facilmente aumentare a tal punto che la morte stessa, nella fuga dalla quale consiste tutta intera la vita, diventa qualcosa di desiderabile e ci si precipita volontariamente verso di essa; e dall'altra parte che non appena l'indigenza e la sofferenza accordano all'uomo una tregua, la noia si fa subito cosí vicina che egli ha necessariamente bisogno di un passatempo. Ciò che tiene occupati e in movimento tutti i viventi è l'aspirazione all'esistenza. Ma dell'esistenza, una volta che sia stata messa al sicuro, essi non sanno che farsene: perciò la seconda aspirazione che li mette in movimento è quella di liberarsi dal peso dell'esistenza, di renderlo impalpabile, di «ammazzare il tempo», vale a dire di sfuggire alla noia. Per questo vediamo che quasi tutti gli uomini che sono al riparo dall'indigenza e dalle cure, una volta che si siano infine liberati da tutti gli altri pesi, diventano di peso a se stessi e stimano come una vittoria ogni ora che sia già trascorsa, quindi ogni sottrazione a quella stessa vita per il massimo prolungamento della quale essi, prima, avevano impiegato tutte le loro forze. Ma la noia non è affatto un male che possa essere considerato di poco conto: essa finisce con il dipingere sul volto la vera disperazione. È la noia a far sí che degli esseri come gli uomini, che si amano co-

[62] [«In quale oscurità, fra che rischi scorre quel poco di vita, quale esso sia, che c'è dato!» (trad. it. di B. Pinchetti, in LUCREZIO, *De rerum natura*; trad. it. *La natura*, con una *Introduzione* di L. Canali, Rizzoli, Milano 1981⁴, p. 113).]

sí poco a vicenda, ciononostante si cerchino cosí fortemente l'uno con l'altro, sí che essa diventa la fonte della socievolezza. Anche contro di essa, come contro le altre calamità universali, vengono prese ovunque pubbliche misure preventive che appartengono alla saggezza politica; poiché questo male, come il suo estremo opposto, la fame, può spingere gli uomini alle peggiori dissolutezze: *panem et circenses*[63], ecco di che cosa ha bisogno il popolo. Il severo sistema penitenziario di Filadelfia, utilizzando l'isolamento e | l'inattività, fa della noia il solo strumento di punizione: ed essa è cosí terribile che ha già condotto i detenuti al suicidio[64]. Se l'indigenza è il flagello permanente del popolo, la noia è quello dell'alta società. Nella vita borghese la noia è rappresentata dalla domenica, l'indigenza dagli altri sei giorni della settimana.

Ogni vita umana, quindi, scorre via tra il volere e il conseguire. Il desiderio è, per sua natura, dolore; l'appagamento si traduce rapidamente in sazietà, perché lo scopo era solo apparente, e il possesso cancella il fascino: il desiderio si presenta sotto una nuova forma, il bisogno si fa nuovamente sentire; o, se non lo fa, ecco subentrare la monotonia, il vuoto, la noia, contro i quali la lotta è altrettanto penosa quanto quella contro l'indigenza. Quando il desiderio e l'appagamento si susseguono a intervalli né troppo brevi né troppo lunghi, la sofferenza che l'uno e l'altro producono si riduce al minimo, con il che si produce la vita piú felice che sia possibile.

Quella che, normalmente, si potrebbe chiamare la parte piú bella, la gioia piú pura della vita, proprio in quanto ci permette di uscire dall'esistenza reale e ci trasforma in suoi spettatori disinteressati – vale a dire quel puro conoscere al quale è estraneo ogni volere, la fruizione del bello, la gioia genuina nei confronti dell'arte –, poiché richiede già il possesso di attitudini non comuni, è concessa solo a pochissimi, e anche a quei pochissimi solo come un sogno passeggero; oltre a ciò, è proprio la superiore forza intellettuale di questi rari individui a renderli sensibili a sofferenze assai piú profonde di quelle che possono essere provate dalle persone piú ottuse, e, per giunta, ad abbandonarli in mezzo a esseri sensibilmente diversi da loro: con il che i conti tornano in pareggio. Alla

[63] [Ossia «il pane e i giuochi del circo», secondo l'espressione che compare nella X Satira di Giovenale (v. 81).]

[64] [Nel 1790 a Filadelfia era stata inaugurata la prigione di Walnut Street, nella quale i detenuti vivevano in *solitary confinement*: celle rigorosamente individuali, obbligo del silenzio e di preghiera. Cfr. D. MELOSSI e M. PAVARINI, *Carcere e fabbrica. Alle origini del sistema penitenziario (XVI-XIX secolo)*, il Mulino, Bologna 1979.]

stragrande maggioranza degli uomini, tuttavia, i godimenti puramente intellettuali non sono accessibili: essi sono quasi del tutto incapaci della gioia in cui consiste il puro conoscere e sono completamente prigionieri del volere. Perché dunque qualcosa possa destare la loro attenzione, essere per loro interessante, essa deve (e questo è già presente nel significato stesso della parola) stimolare in qualche modo la loro volontà, sia pure solo per mezzo di una relazione remota con essa e che si trovi solo nel dominio della possibilità; la volontà non può stare in alcun modo fuori dal gioco, poiché l'esistenza degli uomini si svolge assai piú nel volere che nel conoscere: azione e reazione sono il suo unico elemento. 371 Le manifestazioni ingenue di questa condizione | si possono cogliere anche nelle piccolezze e negli avvenimenti di ogni giorno: cosí, per esempio, gli uomini di cui stiamo parlando, quando visitano una località di grande interesse, scrivono lí il loro nome, in modo da reagire, in modo da agire sul luogo, dato che esso non ha agito su di loro; inoltre, se si trovano di fronte a un animale raro, non riescono a limitarsi a guardarlo, ma devono invece stuzzicarlo, punzecchiarlo, giocarci, per poter sentire solo azione e reazione; ma quel bisogno di stimolare la volontà si mostra soprattutto nell'invenzione e nella diffusione del gioco delle carte, che esprime nel modo migliore il lato miserabile dell'umanità.

Ma per quanto possa aver fatto la natura, per quanto possa aver fatto la fortuna, chiunque noi siamo, e qualsiasi cosa possediamo, il dolore, che è essenziale alla vita, non si lascia togliere di mezzo:

> Πηλεΐδης δ'ᾤμωξεν, ιςδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν.
>
> (*Pelides autem eiulavit, intuitus in coelum latum*)[65].

E ancora:

> Ζηνὸς μὲν πάϊς ἦα Κρονίονος, αὐτὰρ ὀϊζὺν
> Εἶχον ἀπειρεσίην.
>
> (*Iovis quidem filius eram Saturnii, verum aerumnam*
> *Habebam infinitam*)[66].

Gli sforzi incessanti per mettere al bando la sofferenza non servono ad altro che a mutarne la forma. La sofferenza è in origine mancanza, indigenza, ansia per la conservazione della vita. Una volta che si sia riusciti, il che peraltro è molto difficile, ad allontanare questa determinata forma del dolore, esso si presenta subito in mille altre forme, che variano a seconda dell'età e delle circostanze: istinto sessuale, amore passionale, gelosia, invidia, odio, paura, ambizione, avarizia, malattia, eccetera eccetera. E se alla fine non riesce a trovare la propria strada in nessun'altra forma, giunge sotto le spoglie meste e grigie della sazietà e della noia, contro cui sono stati tentati i rimedi piú diversi. E quando infine si riesca a scacciare anche queste ultime, difficilmente ciò potrà accadere senza che con questo il dolore si ripresenti in una delle sue forme precedenti e che cosí ricominci daccapo la danza, poiché la sorte di ogni vita umana è quella di dibattersi tra il dolore e la noia. Per quanto questa considerazione possa apparire sconfortante, voglio però richiamare l'attenzione, per inciso, su un aspetto dal quale si può trarre un qualche conforto, o | forse addirittura una stoica indifferenza 372 di fronte a ogni male presente. La nostra insofferenza nei confronti del male deriva infatti per lo piú dal fatto che riteniamo che esso sia capitato per caso, che sia stato provocato da una catena di cause che facilmente avrebbe potuto essere diversa. Invece un male assolutamente inevitabile e universale – per esempio la necessità della vecchiaia e della morte e molti disagi quotidiani – di solito non ci affligge. È piuttosto la considerazione della casualità delle circostanze che ci hanno procurato una sofferenza a renderla pungente. Ora, se noi invece riconosciamo che il dolore come tale appartiene essenzialmente e inevitabilmente alla vita e che dal caso dipende solo la sua forma, la figura sotto la quale si presenta; che quindi la nostra attuale sofferenza occupa un posto nel quale, se essa non ci fosse, subito ne subentrerebbe un'altra, che per il momento è tenuta lontana da quella presente; che perciò, quanto all'essenziale, il destino ha ben poco potere su di noi; ebbene, una riflessione di questo genere, se diventa una persuasione vivente, potrebbe portare con sé un considerevole grado di imperturbabilità stoica e attenuare non poco l'inquietudine ansiosa che abbiamo per il nostro bene. Di fatto, però, un predominio cosí potente della ragione sulla sofferenza provata immediatamente si trova solo di rado, o addirittura mai.

D'altra parte, questa considerazione intorno all'inevitabilità del dolore, e intorno al fatto che un dolore viene soppiantato da un altro e che il sopraggiungere di quello nuovo si realizza con lo scomparire del precedente, potrebbe condurci all'ipotesi, paradossale ma non insensata, che ciascun individuo abbia una misura del dolore che gli è

[65] [«Alzando gli occhi al vasto cielo, il figlio di Peleo disse gemendo» (OMERO, *Iliade*, XXI, 272; trad. it. di M. G. Ciani, Marsilio, Venezia 1990, p. 881).]

[66] [«Ed ero figlio di Zeus Cronide, ma senza tregua dovetti soffrire» (ID., *Odissea*, XI, 620-21; trad. it. di M. G. Ciani, Marsilio, Venezia 1994, p. 403).]

essenziale, determinata una volta per tutte dalla sua natura, la quale misura non può né rimanere vuota, né essere sovrabbondante, per quanto varia possa essere la forma della sofferenza. La sofferenza e il benessere dell'individuo, di conseguenza, non sarebbero affatto determinati dall'esterno, ma solo da quella misura, da quella disposizione, che in verità potrebbe, in ragione dello stato fisico, subire in tempi diversi un accrescimento e una diminuzione, ma che, nell'insieme, rimarrebbe sempre la stessa e non sarebbe altro se non ciò che si chiama il suo temperamento, o meglio, il grado in cui egli è, come si esprime Platone nel primo libro della *Repubblica*, «εὔκολος» o «δύσκολος», ossia di animo leggero oppure pesante[67]. | – A favore di questa ipotesi parla non solo la ben nota esperienza che le grandi sofferenze rendono del tutto intangibili tutte quelle piú piccole, e che, viceversa, in assenza di sofferenze maggiori ci tormentano e ci indispongono persino le piú piccole contrarietà; a suo favore parla anche l'esperienza che ci insegna che se una sciagura, che prima ci faceva rabbrividire anche solo a pensarla, ora è effettivamente accaduta, nondimeno il nostro stato d'animo complessivo, una volta che abbiamo superato il dolore del primo impatto con essa, rimane pressappoco lo stesso che avevamo prima; e anche che, all'opposto, dopo che ci è capitato realmente un colpo di fortuna che abbiamo a lungo atteso con ansia, noi, quanto all'interezza della nostra persona e alla durevolezza della gioia, non ci sentiamo poi cosí meglio e piú soddisfatti di quel che eravamo prima. È solo l'istante in cui quei cambiamenti si presentano a scuoterci con una forza eccezionale, si tratti della piú profonda disperazione o della gioia piú alta; ma l'una e l'altra svaniscono rapidamente, poiché erano l'effetto di un'illusione. Esse infatti non sorgono dal piacere o dal dolore immediatamente presenti, ma solo dalla prospettiva di un nuovo futuro che in essi viene anticipata. È solo perché ipotecano il futuro che il dolore o la gioia si sono potuti accrescere in modo cosí abnorme e, di conseguenza, durano poco. – A sostegno dell'ipotesi prospettata – secondo la quale, come nel conoscere, anche nel sentimento del soffrire o del benessere una parte molto consistente è soggettiva ed è determinata *a priori* – possono essere prodotte, come giustificazione, altre osservazioni, come il fatto che la serenità o la malinconia umane sono determinate, con ogni evidenza, non dalle circostanze

[67] [Cfr. PLATONE, *Repubblica*, I, 329d4-5: «Se si è saggi ed equilibrati [κόσμιοι καὶ εὔκολοι], anche la vecchiaia non è poi cosí penosa» (trad. it. di M. Vitali, con testo greco a fronte, Feltrinelli, Milano 1995, vol. I, p. 29). Il termine εὔκολος compare, oltre che nel passo citato, anche nel 330a; δύσκολος, invece, non compare affatto.]

esterne, dalla ricchezza o dalla condizione sociale, dato che noi ci imbattiamo in almeno altrettanti sguardi felici tra i poveri come tra i ricchi; inoltre, che i motivi per i quali si può essere spinti al suicidio sono i piú disparati, tanto che noi non riusciremo a indicare nessuna sventura che sia grande abbastanza da poter dire che, con grande probabilità, può condurre al suicidio un uomo, qualsiasi sia il suo carattere, e poche che siano cosí piccole che nessun'altra di equivalente non lo abbia già provocato altre volte. Che dunque il grado della nostra serenità o della nostra tristezza non sia sempre il medesimo per tutto il tempo, lo ascriveremo non al mutamento delle circostanze esterne, bensí a quello dello stato interiore, delle condizioni fisiche. Infatti, quando si produce un effettivo, anche se solo temporaneo, aumento della nostra serenità, che va magari fino alla gioia, esso si presenta di solito senza alcuna occasione esteriore. È vero che noi vediamo spesso che il nostro dolore proviene solo da una | determinata circostanza esterna, e siamo evidentemente oppressi e turbati solo da essa: allora crediamo che, ove questa venisse meno, ad essa dovrebbe seguire la piú grande contentezza. Ma è solo un'illusione. La misura complessiva del nostro dolore e del nostro benessere, secondo la nostra ipotesi, è determinata soggettivamente per ogni istante del tempo, e, in rapporto ad essa, ogni motivo esteriore di afflizione è solo ciò che per il corpo è un vescicante, che attrae a sé tutti gli umori maligni i quali, altrimenti, resterebbero dispersi in tutto il corpo. Il dolore, che per questo periodo di tempo ha il suo fondamento nella nostra essenza e perciò non è rimovibile, senza quella determinata causa esterna della sofferenza sarebbe distribuito in cento punti diversi e si manifesterebbe nella forma di cento piccoli fastidi e piccole noie a proposito di cose alle quali invece ora non badiamo per nulla, poiché la nostra capacità di soffrire è stata saturata da quel male dominante che la sofferenza, la quale altrimenti sarebbe stata dispersa, ha concentrato tutto in un unico punto. A ciò corrisponde anche l'osservazione che, se una grande inquietudine che ci opprime, alla fine, per una felice circostanza ci viene tolta dal petto, al suo posto ne subentra subito un'altra, la cui stoffa era già tutta presente in precedenza, sebbene non potesse presentarsi sotto forma di ansia nella coscienza, poiché quest'ultima non aveva ancora la capacità di riceverla, ragion per cui la stoffa di quell'angoscia rimaneva solo un'oscura, indeterminata forma nebulosa posta al limite estremo della coscienza. Ma, non appena si produca uno spazio, questa stoffa è subito pronta a farsi avanti e a occupare il trono dell'angoscia dominante (πρυτανύουσα) del giorno: se anche,

nella sua materia, essa è molto piú lieve della stoffa di cui era fatta quell'angoscia che è scomparsa, tuttavia sa gonfiarsi sino al punto di diventare all'apparenza uguale ad essa, riuscendo in questo modo a riempire completamente il trono dell'angoscia dominante del giorno.

Una gioia smisurata e un dolore molto violento si ritrovano sempre e solo nella stessa persona, poiché l'una e l'altro si condizionano a vicenda e sono anche condizionati da una grande vivacità dello spirito. L'una e l'altro, come abbiamo scoperto poco fa, fanno irruzione non in forza del puro presente, ma in forza di un'anticipazione del futuro. Dato però che il dolore è essenziale alla vita ed è anche determinato, nel suo grado, dalla natura del soggetto – ragion per cui i cambiamenti improvvisi, essendo sempre esteriori, non possono mutarne davvero il grado –, ne segue che alla base | di un giubilo o di un dolore eccessivi ci sono sempre un errore e un'illusione: dal che segue che entrambi gli eccessi dello spirito potrebbero essere evitati da un esame capace di discernimento razionale. Ogni giubilo privo di misura (*exultatio, insolens laetitia*)[68] si fonda sempre sull'illusione che si sia trovato nella vita qualcosa in cui non è in alcun modo possibile imbattersi, vale a dire una duratura liberazione dai desideri o dalle cure che ci tormentano e che rinascono sempre di nuovo. Da ogni singola illusione di questo genere si deve poi inevitabilmente essere condotti via e, ugualmente, quando essa svanisce, si è costretti a pagarla con dolori piú amari, persino piú intensi della gioia che aveva provocato quando si era fatta innanzi. Essa somiglia, quanto a questo, a una vetta dalla quale non si possa scendere senza precipitare, il che dovrebbe bastare per indurci a evitarla; e ogni dolore improvviso, smodato, non è altro che una caduta da una vetta di questo genere, lo svanire di un'illusione di questo genere, la quale dunque è condizione di quel dolore. Entrambi, di conseguenza, potrebbero essere evitati se avessimo il potere di vedere le cose, nel loro insieme e nelle loro relazioni, in modo sempre totalmente chiaro e se potessimo guardarci fermamente in ogni occasione dall'attribuire ad esse come reali i colori che vorremmo che avessero. L'etica stoica intendeva fondamentalmente liberare l'animo da ogni illusione di questo genere e dalle sue conseguenze, donando invece ad esso una calma imperturbabile. È questa la visione che animava Orazio nella celebre ode:

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis

[68] [«Esultanza, letizia insolente». Cfr. anche la nota seguente.]

Ab insolenti temperatam
Laetitia[69].

Il piú delle volte, tuttavia, ci chiudiamo alla conoscenza, che è simile a una medicina amara, che la sofferenza è essenziale alla vita e che quindi non fluisce dentro di noi dall'esterno, ma ciascuno di noi ne porta dentro di sé la sorgente inesauribile. Noi cerchiamo piuttosto di trovare, per quel dolore che non ci abbandona mai, una singola causa esterna, un pretesto, per cosí dire; come capita a un uomo libero che si costruisca un idolo per poter avere un padrone. Cosí, instancabilmente, ci affanniamo a passare da desiderio a desiderio e, sebbene ogni soddisfazione che sia stata raggiunta, per quanto possa averci promesso, non ci soddisfa affatto e, al contrario, il piú delle volte ci si mostra come un errore vergognoso, noi però non vediamo che | stiamo attingendo con la botte delle Danaidi e corriamo invece incontro a desideri sempre nuovi:

Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur
Caetera; post aliud, quam contigit illud, avemus;
Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes
Lucrezio, *De rerum natura*, III, 1082-82[70].

E cosí all'infinito; oppure – ma è piú raro e presuppone già una certa forza di carattere – fino a che non ci imbattiamo in un desiderio che non può essere appagato e al quale tuttavia rinunciamo affatto: abbiamo qui, per cosí dire, quello che stavamo cercando, ossia qualcosa che noi, in ogni istante, possiamo accusare di essere la sorgente delle nostre sofferenze al posto della nostra stessa essenza, e in forza di ciò noi ora, pur entrando in conflitto con il nostro stesso destino, ci riconciliamo però con la nostra esistenza, dato che si allontana nuovamente la consapevolezza che a questa stessa esistenza la sofferenza sia essenziale e che un appagamento autentico sia impossibile. La conseguenza di quest'ultima modalità di sviluppo è una certa quale disposizione d'animo malinconica, il costante portare su di sé un unico, grande dolore e, da ciò, il disprezzo, che ne deriva, di tutte le piccole sofferenze e di tutte le

[69] [«Eguale e giusta, ricorda, in momenti perigliosi e difficili | devi conservare la mente; non diversamente nei momenti buoni | modesta e lontana da insolente | gioia» (ORAZIO, *Carminum liber*, libro II, carme III, vv. 1-4; trad. it. di E. Turolla, in ID., *Le opere*, Loescher, Torino 1963, pp. 586-87).]

[70] [«Il meglio a noi sembra ciò che ci manca e si brama: | e quando questo è raggiunto, bramiam dell'altro e ci tiene | a bocca aperta la stessa sete del vivere, sempre» (trad. it. in LUCREZIO, *De rerum natura*, III, 1080-82; trad. it. cit., pp. 239-41).]

piccole gioie; si tratta quindi di una manifestazione già piú degna del continuo rincorrere sempre di nuovo delle apparenze illusorie.

§ 58.

Ogni soddisfazione, o, come si dice di solito, ogni felicità, è propriamente ed essenzialmente sempre e solo *negativa* e per nulla affatto positiva. Non è una felicità originaria, né è penetrata in noi di per se stessa, ma deve sempre essere la soddisfazione di un desiderio. Poiché il desiderio, ossia la mancanza, è la condizione preliminare di ogni piacere. Con la soddisfazione, tuttavia, il desiderio cessa e, di conseguenza, cessa anche il piacere. La soddisfazione o la felicità non sono perciò nient'altro che la liberazione da un dolore, da un bisogno: con ciò infatti non intendiamo indicare solo ogni sofferenza reale, scoperta, ma anche ogni desiderio la cui inopportunità disturbi la nostra calma, e persino la noia mortale che rende la nostra esistenza un peso. – Ora però è cosí difficile che si riesca a raggiungere e a ottenere qualcosa: a ogni progetto si contrappongono difficoltà e fatiche senza fine, e gli ostacoli si moltiplicano | a ogni passo. Ma quando infine tutto è stato superato e tutto è stato raggiunto, non è possibile ottenere nient'altro se non di essere liberati da una qualche sofferenza o da un qualche desiderio e, di conseguenza, ci si ritrova nella situazione in cui ci si trovava in precedenza. – A noi è data immediatamente sempre e solo la mancanza, vale a dire il dolore. Invece la soddisfazione e il piacere non li possiamo conoscere se non in modo mediato, per mezzo del ricordo delle sofferenze e delle privazioni passate, alle quali il loro sopraggiungere ha posto fine. Segue da ciò che non ci rendiamo conto in modo preciso dei beni e dei vantaggi di cui siamo effettivamente in possesso né li sappiamo apprezzare, ma crediamo che debbano essere proprio cosí come sono: essi infatti ci danno gioia sempre solo negativamente, tenendo lontane le sofferenze. Prima di poterne sentire il valore dobbiamo averli perduti, poiché il positivo che si rende noto immediatamente è costituito dalla mancanza, dalla privazione, dalla sofferenza. Anche per questo ci rallegra il ricordo del bisogno, della malattia, della privazione, eccetera, che abbiamo superato, poiché questo ricordo è l'unico mezzo per godere dei beni presenti. E non si può nemmeno negare che, sotto questo aspetto e dal punto di vista dell'egoismo, che è la forma della volontà di vivere, la vista o la descrizione delle sofferenze altrui ci diano soddisfazione e piacere,

proprio per quella via di cui ci parla Lucrezio in modo cosí bello e schietto all'inizio del secondo libro:

> Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,
> E terra magnum alterius spectare laborem:
> Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas;
> Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est[71].

Tuttavia, come verrà in chiaro nel prosieguo, il genere di gioia che proviene da questa conoscenza mediata del nostro benessere è molto vicino alla fonte della vera e propria malvagità positiva.

Che ogni felicità abbia una natura solo negativa e non positiva; che, proprio per questo, non possa dare alcun appagamento e alcuna felicità durevoli, ma sempre solo la liberazione da un dolore o da una mancanza, al quale deve seguire o un nuovo dolore, o anche una sorta di *languore*, il vuoto della nostalgia e della noia; ciò trova una giustificazione anche in quello specchio fedele dell'essenza del mondo e della vita che è l'arte, in particolare nella poesia. Ogni poema epico o drammatico, cioè, può rappresentare sempre e solo una lotta, una tensione e una battaglia per conquistare la felicità, mai la | felicità stessa durevole e compiuta. Conduce il suo eroe attraverso mille peripezie e mille pericoli sino alla meta: non appena quest'ultima è stata raggiunta, cala velocemente il sipario. Poiché altro non le rimarrebbe, a questo punto, se non mostrare che la meta luminosa, nella quale l'eroe s'immaginava di trovare la felicità, era stata proprio un inganno e che, una volta che l'abbia raggiunta, non sta meglio di quanto stava prima. Poiché una felicità vera, durevole, non è possibile, essa non può nemmeno essere l'oggetto dell'arte. È vero che l'obiettivo dell'idillio è proprio quello di raffigurare una felicità di questo genere, ma si vede anche che l'idillio non è in grado di conservarsi come tale. Sempre, nelle mani del poeta, esso o diventa epico, e in questo caso si tratterà solo di un *epos* del tutto insignificante, composto da piccole sofferenze, piccole gioie e piccoli sforzi (e questo è il caso piú frequente); oppure diventa invece una semplice poesia descrittiva che ritrae la bellezza della natura, ossia diventa propriamente il puro conoscere libero dalla volontà, nel quale difatti consiste senza dubbio l'unica felicità davvero pura, non preceduta da sofferenza e da bisogno, né seguita da rimorso, sofferenza, senso di vuoto, sazietà: solo che una felicità di que-

[71] [«Dolce è mirar dalla riva, quando sconvolgono i venti | l'ampia distesa del mare, l'altrui gravoso travaglio, | non perché rechi piacere che uno si trovi a soffrire, | ma perché scorgere i mali di cui siam liberi è dolce» (ID., *De rerum natura*, II, vv. 1-4; trad. it. cit., p. 113).]

sto genere non può riempire la vita tutta intera, bensí solo qualche istante. – Quello che vediamo nella poesia lo troviamo anche nella musica, nella cui melodia noi abbiamo già riconosciuto, espressa in modo generale, la storia piú intima della volontà consapevole di sé, la vita piú segreta, le aspirazioni, le sofferenze e le gioie, il flusso e il riflusso del cuore dell'uomo. La melodia è sempre un allontanarsi dal tono fondamentale attraverso mille meravigliose deviazioni, sino alla piú dolorosa dissonanza, dopo di che ritrova infine il tono fondamentale che esprime l'appagamento e l'acquietamento della volontà, con il quale però, in seguito, non si può fare di piú e, se lo si sostenesse piú a lungo, produrrebbe solo una monotonia fastidiosa e inespressiva analoga alla noia.

Tutto ciò che queste considerazioni dovevano chiarire – l'irraggiungibilità di un appagamento durevole e il carattere negativo di ogni felicità – trova la sua spiegazione in ciò che è stato mostrato alla fine del secondo libro: ossia che la volontà, della quale la vita umana, come ogni fenomeno, è un'oggettivazione, è una tensione senza scopo e senza fine. L'impronta di questa infinità la troviamo impressa anche in tutte le parti del suo manifestarsi | complessivo, dalla sua forma piú generale – il tempo e lo spazio senza fine – sino al piú perfetto di tutti i fenomeni, la vita e la tensione degli uomini. – Si possono pensare, in linea teorica, tre estremi della vita umana e considerarli come elementi della vita umana reale. In primo luogo la volontà potente, le grandi passioni (Radjas-Guna). Essa si manifesta nei grandi caratteri storici, viene descritta nell'epopea e nel dramma, ma può mostrarsi anche in una sfera piú piccola, poiché la grandezza degli oggetti si misura qui solo in base al grado in cui essi muovono la volontà, non in base alle loro relazioni esteriori. Poi, in secondo luogo, il puro conoscere, la comprensione delle idee, che dipende dalla liberazione della conoscenza dall'asservimento alla volontà: la vita del genio (Satva-Guna). In terzo e ultimo luogo, il piú profondo letargo della volontà, e quindi della conoscenza ad essa legata, la vuota aspirazione, la noia che paralizza la vita (Tamas-Guna)[72]. La vita dell'individuo, ben lungi dal restar ferma in uno di questi estremi, li tocca solo di rado ed è, il piú delle volte, solo un debole ed esitante avvicinarsi a questa o a quella parte, un povero volere oggetti insignificanti che si ripete

[72] [Nelle *Upaniṣad* la sostanza primordiale (*Pradhāna*) è caratterizzata dall'equilibrio delle sue tre qualità (*guna*): *a*) *rajas*, l'emozione; *b*) *sattva*, l'essenzialità, la completezza; *c*) *tamas*, l'oscurità.]

in continuazione e sfugge in questo modo alla noia. – È davvero incredibile come la vita della maggior parte dell'umanità trascorra in modo insignificante e privo di senso se la guardiamo dal di fuori, in modo stupido e irriflessivo se la sentiamo dal di dentro. Essa è un fievole aspirare e soffrire, un barcollare come in sogno attraverso le quattro età della vita fino alla morte, con l'accompagnamento di una serie di pensieri triviali. Questi uomini sono come dei meccanismi a orologeria che vengono caricati e camminano senza sapere perché; e, ogni volta che un uomo viene concepito e partorito, l'orologio della vita umana viene nuovamente caricato, per ripetere ancora una volta la stessa musica già suonata innumerevoli volte, frase per frase e battuta per battuta, con variazioni insignificanti. – Ciascun individuo, ciascun volto umano e ciascuna vita umana non sono piú che un breve sogno dell'infinito spirito della natura, della tenace volontà di vivere, non sono piú che un disegno fuggevole che essa, per gioco, traccia sul suo foglio infinito, lo spazio e il tempo, e che lascia sussistere solo per un attimo che, di contro alla loro immensità, risulta appena percettibile, e poi la cancella per lasciar spazio ad altri disegni. Nondimeno – e in questo sta | la parte seria della vita – ciascuno di questi fuggevoli disegni, di questi insipidi capricci, dev'essere pagato dalla volontà di vivere tutta intera, in tutta la sua violenza, con molti e profondi dolori e, da ultimo, con una morte amara, che è stata a lungo temuta e che, finalmente, sopraggiunge. Per questo la vista di un cadavere ci rende all'istante cosí malinconici.

La vita di ogni singolo individuo, ove la si abbracci nella sua interezza e in generale e se ne mettano in evidenza solo i caratteri piú significativi, è sempre, in verità, una tragedia; ma se la prendiamo in esame nei particolari, assume i caratteri della commedia. Poiché le attività e l'affanno della giornata, l'incessante presa in giro dell'attimo, i desideri e i timori della settimana, gli incidenti di ogni ora, procurati da un caso sempre pronto a giocarci qualche brutto tiro, sono vere e proprie scene di una commedia. Ma i desideri che non trovano mai appagamento, lo sforzo che viene frustrato, le speranze che vengono calpestate in modo impietoso dal destino, gli sciagurati errori dell'intera vita, con le sofferenze che aumentano e la morte in attesa alla fine, ci danno sempre una tragedia. E cosí, come se il destino avesse voluto aggiungere alla miseria della nostra esistenza anche la beffa, la nostra vita deve contenere in sé tutti i dolori della tragedia, mentre noi non siamo in grado di conservare nemmeno una volta la dignità del personag-

gio tragico, e siamo destinati a essere, negli innumerevoli eventi particolari della vita, dei goffi caratteri da commedia.

Ora, per quanto affanni grandi e piccoli riempiano ogni vita umana e la mantengano in uno stato di perenne inquietudine e movimento, essi non riescono tuttavia a nascondere l'insufficienza della vita nel soddisfare lo spirito, il vuoto e la mancanza di sapore dell'esistenza, né a bandire la noia, la quale è sempre pronta a riempire ogni pausa lasciata dalle preoccupazioni. Da ciò deriva il fatto che lo spirito umano, non ancora soddisfatto dalle preoccupazioni, dalle afflizioni e dalle occupazioni impostegli dal mondo reale, si crea per di piú, sotto la forma di mille superstizioni diverse, un mondo immaginario nel quale si affatica in tutti i modi, dedicandogli tutto il proprio tempo e tutte le proprie forze non appena il mondo reale gli conceda quella quiete che non riesce a sopportare. Questo è per lo piú anche il caso, originariamente, di quei popoli cui la mitezza del clima e del suolo ha reso facile la vita, soprattutto | gli Indú, poi i Greci, i Romani, e piú tardi gli Italiani, gli Spagnoli, eccetera. – L'uomo si crea demoni, dèi e santi a propria immagine e somiglianza; ad essi devono poi essere offerti sacrifici, preghiere, gli ornamenti dei templi, voti, pellegrinaggi, saluti, gli ornamenti delle immagini, e cosí via. Il loro culto si intreccia dovunque con la realtà, anzi, addirittura la oscura: ogni evento della vita viene percepito come una reazione di quegli esseri; il rapporto con loro riempie la metà della vita, alimenta costantemente la speranza e diventa spesso, a causa del fascino dell'illusione, piú interessante del rapporto con gli esseri reali. Esso è l'espressione e il sintomo del duplice bisogno dell'uomo, da una parte il bisogno d'aiuto e di sostegno, dall'altra quello di un'occupazione e di un passatempo. E anche se tale rapporto si pone spesso in contrasto con il primo di quei bisogni, in quanto, in presenza di disgrazie o pericoli, tempo e forze preziosi non vengono utilizzati per difendersi da essi, ma sciupati in preghiere e sacrifici inutili, esso risulta proprio per questo ancora piú utile al secondo bisogno, al quale risponde attraverso una comunicazione fantastica con un mondo onirico popolato di spiriti: è questo il frutto, niente affatto disprezzabile, di tutte le superstizioni.

§ 59.

Giunti a questo punto, attraverso le considerazioni generalissime che abbiamo svolte, attraverso la ricerca dei caratteri primi ed ele-

mentari che stanno a fondamento della vita umana, ci siamo persuasi *a priori* che quest'ultima, già per la sua impostazione complessiva, è del tutto incapace di una vera felicità, ed è al contrario essenzialmente una sofferenza multiforme e uno stato assolutamente sciagurato. Adesso potremmo far nascere in noi questa persuasione in modo molto piú vivo se, procedendo *a posteriori*, cominciassimo a trattare dei casi piú determinati, se presentassimo alla fantasia una serie di immagini, e volessimo descrivere con degli esempi quella miseria senza nome che, da qualsiasi parte si volga lo sguardo e sotto qualsiasi rispetto sia condotta la ricerca, ci viene offerta dall'esperienza e dalla storia. Solo che il capitolo non avrebbe mai fine e ci allontanerebbe dal punto di vista dell'universale, che è essenziale alla filosofia. Oltre a ciò, una descrizione di questo genere potrebbe facilmente essere presa per una semplice invettiva contro la miseria umana | come se ne sono già fatte spesso e, come tale, venir accusata di unilateralità, poiché procederebbe da fatti singoli. Da questo rimprovero e da questo sospetto è perciò esente la nostra dimostrazione – che è del tutto fredda e filosofica, che procede dall'universale ed è condotta *a priori* – dell'inevitabile radicarsi della sofferenza nell'essenza della vita. Del resto, la conferma *a posteriori* è dovunque la piú semplice da ottenere. Chiunque si sia destato dai primi sogni giovanili, abbia fatto attenzione all'esperienza propria e altrui, si sia guardato intorno nella vita, nella storia del passato e del proprio tempo, e infine nelle opere dei maggiori poeti, ne avrà certamente ricavato, a meno che un pregiudizio saldamente impresso in lui non abbia paralizzato la sua capacità di giudizio, che questo mondo umano è il regno del caso e dell'errore, i quali in esso comandano in modo spietato nelle grandi come nelle piccole cose, e accanto ai quali la follia e la malvagità brandiscono la frusta. Ne deriva che ogni cosa buona potrà farsi strada soltanto a fatica e che solo raramente qualcosa di nobile e di saggio potrà venire alla luce e risultare efficace o trovar credito, mentre l'assurdo e il falso nel dominio del pensiero, il banale e l'insulso nel dominio dell'arte, il malvagio e il fraudolento nel dominio dell'azione mantengono in effetti la supremazia, appena disturbati da qualche breve interruzione. L'eccellenza in ogni genere di cose è viceversa sempre e solo un'eccezione, un caso fra milioni di altri, sí che, anche quando si sia rivelata in qualche opera duratura, questa poi, dopo essere sopravvissuta al rancore dei suoi contemporanei, rimane isolata, la si custodisce come si custodisce un meteorite precipitato da un altro ordine di cose, differente da quello che regna qui. – Per ciò che concerne poi la vita

dell'individuo, la storia di ogni vita è la storia di una sofferenza: ogni percorso esistenziale è, di regola, una serie ininterrotta di disgrazie grandi e piccole, che in effetti ciascuno tiene nascoste meglio che può, poiché sa che gli altri solo raramente manifesterebbero partecipazione o compassione ma, al contrario, proverebbero quasi sempre soddisfazione alla vista di affanni dai quali essi sono per il momento immuni. E forse non si troverà mai un uomo che, giunto alla fine della sua vita, se è un uomo assennato e allo stesso tempo sincero, desideri ripercorrerla tutta daccapo e non preferisca invece molto piú volentieri l'assoluto non-essere. Il contenuto essenziale del celebre monologo | dell'*Amleto* è, detto in breve, il seguente: il nostro stato è cosí miserabile che un assoluto non-essere dovrebbe essergli sicuramente preferito. Ora, se il suicidio ci offrisse realmente il non-essere, cosí che l'alternativa «essere o non-essere» ci stesse davanti in modo che quelle parole avessero il loro pieno significato, esso dovrebbe assolutamente essere scelto come il compimento piú desiderabile possibile («a consummation devoutly to be wish'd»)[73]. Solo che in noi c'è qualcosa che ci dice che le cose non stanno in questo modo; che con esso non tutto ha fine, che la morte non è affatto un annientamento assoluto. – Ciò corrisponde a quanto è già stato sostenuto dal padre della storia[74], che da allora non è mai stato contraddetto, ossia che non è mai esistito un uomo che non abbia piú di una volta desiderato di non vedere il giorno seguente[75]. Ne segue che la cosí spesso lamentata brevità della vita potrebbe essere quel che in effetti la vita ha di meglio. Se infatti alla fine si mettessero davanti agli occhi di ciascuno i dolori e i tormenti terribili ai quali la vita è perennemente esposta, tutti saremmo presi dall'orrore. E se si conducesse il piú ostinato degli ottimisti attraverso gli

[73] [Ecco il passo del celebre monologo di Amleto: «Morire, dormire – | nient'altro – e con un sonno dire che poniamo fine al male del cuore e ai mille | travagli naturali di cui la carne è erede. | Questa è consumazione da desiderare devotamente. | Morire, dormire – dormire, forse sognare. | Ah, qui è l'intoppo. Perché in quel sonno | di morte quali sogni possano | venire quando ci siamo liberati | di questo groviglio mortale, è cosa | che deve farci meditare. È questo il pensiero | che dà alla sofferenza una vita cosí lunga» (W. SHAKESPEARE, *Amleto*, atto III, scena I, trad. it. di A. Lombardo, Feltrinelli, Milano 1995, p. 125).]

[74] Erodoto, VII, 46.

[75] [Ecco il passo di Erodoto cui Schopenhauer fa riferimento: «Infatti nel corso di una vita cosí breve nessun essere umano [...] è tanto felice che non gli sia capitato – e non una sola volta, ma piú volte – di desiderare di essere morto piuttosto che vivo. Le sciagure che si abbattono su di noi e le malattie che ci tormentano ci fanno sembrare lunga un'esistenza che è invece breve. Cosí, poiché la vita è piena di affanni, la morte diviene per l'uomo il rifugio di gran lunga preferibile» (*Le storie di Erodoto*, VII, 46, 3-4, trad. it. di A. Colonna e F. Bevilacqua, Utet, Torino 1996, vol. II, p. 315).]

ospedali, i lazzaretti e quei luoghi di tortura che sono le sale operatorie, attraverso le prigioni, le camere di tortura e le celle degli schiavi, per i campi di battaglia e le aule giudiziarie, se poi gli si aprissero le buie abitazioni della miseria, dove ci si nasconde dagli sguardi della fredda curiosità, e, per chiudere, se gli si facesse gettare uno sguardo nella torre della fame di Ugolino[76], sicuramente finirebbe anch'egli per comprendere di che specie sia questo «meilleur des mondes possibles»[77]. Da dove altro ha preso Dante la stoffa per il suo Inferno se non da questo nostro mondo reale? Eppure ne è uscito fuori un inferno in piena regola. Al contrario, quando ebbe il problema di descrivere il cielo e le sue gioie, si trovò di fronte a una difficoltà inoltrepassabile, proprio perché il nostro mondo non offre alcun materiale per un compito di questo genere. Perciò non gli restò altro da fare che riferirci, invece delle gioie del Paradiso, gli ammaestramenti che lí gli vennero impartiti dal suo antenato[78], dalla sua Beatrice e da diversi santi. Da ciò appare in modo adeguatamente chiaro quale sia la natura di questo mondo. È certo che nella vita umana, come in ogni merce di cattiva qualità, l'aspetto esteriore | è ricoperto da uno splendore fasullo: ciò che soffre lo si nasconde sempre; al contrario, ciò che ciascuno può procurarsi di sfarzoso e di scintillante, lo mette bene in vista, e quanto piú gli manca una contentezza interiore, tanto piú desidera essere ritenuto, nell'opinione degli altri, come una persona felice: a tanto arriva la stoltezza, e l'opinione degli altri è uno degli obiettivi fondamentali degli sforzi di ciascuno, nonostante la sua completa nullità sia già espressa dal fatto che, in quasi tutte le lingue, «vanità», *vanitas*, significa originariamente vuotezza e nullità. – Eppure, anche sotto questo vano miraggio, gli affanni della vita possono aumentare a tal punto che la morte, la quale, diversamente, viene temuta piú di ogni altra cosa, venga afferrata con avidità, il che anzi accade quotidianamente. Addirittura, quando il destino vuole mostrare tutta intera la sua perfidia, quello stesso rifugio può essere precluso a chi soffre e costui, abbandonato nelle mani di nemici inferociti, può rimanere esposto a lunghi, crudeli tormenti che non

[76] [Si tratta, come è chiaro, dell'Ugolino dantesco (*Inferno*, XXXIII), imprigionato nel 1289 nella torre dei Gualandi, a Pisa, insieme a due figli e due nipoti e lasciato lí a morire di fame.]

[77] [Schopenhauer si riferisce qui alla celebre dottrina leibniziana secondo la quale questo, che Dio ha creato, sarebbe appunto «il migliore fra tutti i mondi possibili» (G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Parte I, § 8, trad. it. di M. Marilli, Rizzoli, Milano 1993, p. 158).]

[78] [Schopenhauer si riferisce qui al trisavolo di Dante Alighieri, Cacciaguida.]

lasciano scampo. Inutilmente, allora, colui il quale viene torturato chiede aiuto ai propri dèi: egli rimane preda del proprio destino, senza alcuna pietà. Questa situazione senza rimedio, d'altra parte, è proprio lo specchio dell'indomabilità della sua volontà, della quale la sua persona è una oggettità. Come una forza esterna non può trasformare o sopprimere questa volontà, tanto meno una forza esterna lo può liberare dai tormenti che derivano dalla vita, la quale di quella volontà è il fenomeno. Sempre, in questa questione fondamentale come in ogni altra, l'uomo è ricondotto a fare assegnamento su se stesso. È inutile che si costruisca gli dèi, per mendicare e carpire da essi ciò che soltanto la sua propria forza di volontà gli può procurare. L'Antico Testamento aveva fatto del mondo e dell'uomo l'opera di un Dio; cosí si vide il Nuovo Testamento costretto, per insegnare che la salvezza e la redenzione dalla miseria di questo mondo possono provenire solo da questo mondo stesso, a trasformare quel Dio in un uomo. La volontà dell'uomo è e rimane ciò da cui per l'uomo dipende tutto quanto. Saniassi[79], martiri, santi di ogni fede e di ogni nome hanno sofferto volontariamente e di buon grado quei martiri, poiché in essi la volontà di vivere era stata soppressa; quindi persino la lenta distruzione del suo fenomeno risultò loro gradita. Ma non voglio anticipare qui la trattazione che seguirà. – Comunque non posso qui ritardare la spiegazione del fatto che a me l'ottimismo, quando non sia | per avventura la vuota chiacchiera di coloro sotto la cui fronte piatta non abitano altro che parole, appare non solo come un modo di pensare assurdo, ma anche veramente scellerato, come un'amarissima derisione delle sofferenze prive di nome dell'umanità. – E non si pensi ora che la fede cristiana sia favorevole all'ottimismo; dato che, al contrario, nei Vangeli le parole «mondo» e «male» vengono usate quasi come sinonimi[80].

§ 60.

Ora che abbiamo condotto a termine entrambe le disamine che erano necessarie – prima quella della libertà della volontà in sé e

[79] [Quella del *Samnyasin* è, nell'induismo, la condizione del monaco errante, dell'asceta libero da ogni legame con il mondo, e che ha raggiunto il quarto stadio della vita (*asrama*). La *Mahanarayana Upaniṣad*, una sorta di breviario per il *samnyasin*, in *Upaniṣad*, trad. it. di C. Della Casa, Utet, Torino 1983, pp. 431-69.]

[80] Cfr. il cap. 46 del secondo volume.

della necessità del suo fenomeno, poi quella della sua sorte in quel mondo che rispecchia la sua essenza, e la conoscenza del quale deve condurla ad affermare oppure a negare se stessa – possiamo chiarire meglio quell'affermazione e quella negazione stesse, che in precedenza abbiamo esposto e spiegato solo in generale, descrivendo i modi in cui agiscono e solamente nei quali trovano la loro espressione, e osservandole nel loro intimo significato.

L'affermazione della volontà è l'invariabilità del volere stesso, non turbato da alcuna conoscenza, che riempie la vita dell'uomo in generale. Dato che già il corpo dell'uomo è oggettità della volontà, come essa appare a un dato grado e in questo individuo determinato, il suo volere che si sviluppa nel tempo è, per cosí dire, la parafrasi del corpo, il commentario del suo significato complessivo e di quello delle sue parti, è un altro modo di rappresentare la medesima cosa in sé, della quale anche il corpo è già manifestazione fenomenica. Invece di affermazione della volontà, potremmo perciò dire anche affermazione della vita. Il tema fondamentale di tutti gli svariati atti della volontà è il soddisfacimento dei bisogni, che sono inseparabili dall'esistenza del corpo in buona salute, che hanno già in esso la loro espressione e che si lasciano ricondurre alla conservazione dell'individuo e alla riproduzione della specie. Solo che in questo modo i motivi | piú diversi esercitano indirettamente il loro potere sulla volontà e ne producono gli atti piú svariati. Ognuno di questi è solo un saggio, un esempio della volontà in generale che qui si rende manifesta: di quale natura sia questo saggio, quale forma abbia il motivo e quale forma comunichi ad esso non è essenziale; la questione qui è soltanto che, in generale, si voglia, e con quale intensità. La volontà può rendersi visibile solo in relazione ai motivi, come l'occhio può mostrare la sua capacità di vedere solo alla luce. Il motivo in generale sta dinanzi alla volontà come un Proteo multiforme: promette sempre una piena soddisfazione, una completa estinzione della sete della volontà; ma, una volta che sia stato raggiunto, eccolo riapparire in un'altra forma e, in essa, mettere nuovamente in moto la volontà, sempre secondo il grado di intensità che le compete e secondo la sua relazione con la conoscenza, i quali proprio per mezzo di tali saggi ed esempi diventano manifesti come carattere empirico.

L'uomo si scopre, sin dal primo manifestarsi della sua coscienza, come volente e, di regola, la sua conoscenza resta in relazione costante con la sua volontà. Egli cerca di imparare a conoscere in modo completo dapprima gli oggetti del proprio volere, poi i mezzi

per poterli conseguire. Ora egli sa quello che deve fare e, di regola, non aspira ad alcun altro sapere. Agisce e si dà da fare: la coscienza di sforzarsi sempre di raggiungere lo scopo del proprio volere lo tiene in piedi e lo mantiene attivo, e il suo pensiero va alla scelta dei mezzi. Cosí è la vita di quasi tutti gli uomini: vogliono, sanno quello che vogliono, e quindi tendono con quel tanto di successo che basta a proteggerli dalla disperazione e con quel tanto di fallimento che basta a proteggerli dalla noia e dalle sue conseguenze. Viene da lí una certa serenità, o quanto meno una certa tranquillità, alla quale né la ricchezza né la povertà tolgono, propriamente, nulla: poiché il ricco come il povero godono non di ciò che hanno (questo, come abbiamo mostrato, agisce solo negativamente), bensí di ciò che, con il loro darsi da fare, sperano di conseguire. Vanno avanti dandosi da fare con molta serietà, anzi, dandosi un'aria di importanza: allo stesso modo si danno da fare i fanciulli nei loro giochi. – È sempre un'eccezione quando il corso di una vita viene disturbato da un conoscere indipendente dall'asservimento alla volontà e diretto all'essenza del mondo in generale, sia che produca l'esigenza estetica della contemplazione, sia che produca l'esigenza etica della rinuncia. I piú sono assediati dal bisogno | [387] per tutta la vita, e ciò non lascia loro il tempo di riflettere. Al contrario, spesso la volontà si infiamma a un grado che oltrepassa di gran lunga quello dell'affermazione del corpo, grado che viene poi rivelato da violente emozioni e da forti passioni, nelle quali l'individuo non afferma tanto la propria esistenza, quanto piuttosto nega e cerca di sopprimere quella altrui, ove essa gli ostacoli il cammino.

La conservazione del corpo per mezzo delle sue stesse forze rappresenta un grado cosí minimo dell'affermazione della volontà che, se essa vi si arrestasse liberamente, noi potremmo ritenere che, con la morte di questo corpo, anche la volontà che in esso si manifestava si estingua. Ma già la soddisfazione dell'istinto sessuale va al di là dell'affermazione della nostra propria esistenza, la quale riempie un tempo cosí breve, afferma la vita al di là della morte dell'individuo, per un tempo indeterminato. La natura, sempre vera e consequenziale, è qui addirittura ingenua e ci svela del tutto apertamente il significato profondo dell'atto dell'accoppiamento. La nostra coscienza, l'impetuosità dell'istinto ci insegnano che in questo atto si esprime, nella sua purezza e senza aggiunte estranee (come potrebbe essere la negazione degli altri individui), la piú energica *affermazione della volontà di vivere*; ed ecco che, nel tempo e nella serie casuale, ossia nella natura, appare, come conseguenza di quell'atto, una nuova vita: di contro al generante si pone il generato, diverso da esso in quanto fenomeno, ma in sé, o considerato secondo l'idea, identico ad esso. È quindi per questo atto che le generazioni degli esseri viventi si collegano l'una all'altra in un tutto e, in questo modo, si perpetuano. La procreazione è, in riferimento al generante, solo l'espressione, il sintomo della sua energica affermazione della volontà di vivere; in riferimento al generato essa non è la ragione della volontà che in lui si manifesta, dato che la volontà in sé non conosce né ragione né conseguenza; essa è invece, come ogni causa, solo la causa occasionale della manifestazione di questa volontà in un determinato tempo e in un determinato luogo. Come cosa in sé, la volontà del generante non è diversa da quella del generato, dato che solo il fenomeno, non la cosa in sé, è sottoposto al *principium individuationis*. Con quell'affermazione, che oltrepassa il nostro corpo e va fino alla produzione di un corpo nuovo, vengono affermate nuovamente anche | [388] la sofferenza e la morte, in quanto appartengono al fenomeno della vita, mentre la possibilità della redenzione, che può essere prodotta da una capacità di conoscere che abbia raggiunto la sua massima perfezione, questa volta viene vanificata. Si trova qui la ragione profonda della vergogna che accompagna le faccende legate alla generazione. – Questo aspetto è rappresentato miticamente nel dogma della dottrina cristiana, secondo il quale noi tutti siamo partecipi del peccato originale di Adamo (che, con ogni evidenza, altro non era che la soddisfazione del suo desiderio sessuale) e siamo colpevoli e condannati alla sofferenza e alla morte. Quella dottrina va qui al di là della visione fondata sul principio di ragione e conosce l'idea dell'uomo, la cui unità viene ripristinata dalla sua frantumazione in innumerevoli individui per mezzo della generazione che li tiene legati tutti insieme. Essa, in conseguenza di ciò, da una parte vede ogni individuo come identico ad Adamo, al rappresentante dell'affermazione della vita, e, in quanto tale, consegnato al peccato (il peccato originale), alla sofferenza e alla morte; dall'altra parte la conoscenza dell'idea le presenta anche ogni individuo come identico al Redentore, a colui il quale rappresenta la negazione della volontà di vivere, e, in quanto partecipe del suo sacrificio, redento per merito suo e liberato dai vincoli del peccato e della morte, ossia del mondo (*Romani*, 5, 12-21)[81].

[81] [«Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, cosí anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato [...].

Un'altra raffigurazione mitica di questo modo di intendere la soddisfazione sessuale come affermazione della volontà di vivere che va al di là della vita individuale, come un ridiventare, con quell'atto, preda della vita, oppure, per cosí dire, come un obbligo sempre rinnovato nei confronti della vita, è il mito greco di Proserpina, alla quale il ritorno dal mondo degli inferi era ancora possibile sino a quando essa non ne aveva ancora assaporato i frutti, ma che fu consegnata per intero a quel mondo quando ne ebbe gustata la melagrana. Dall'esposizione incomparabile che Goethe ci dà di questo mito emerge in modo molto chiaro il suo significato, soprattutto quando, subito dopo aver gustato la melagrana, comincia improvvisamente il coro invisibile delle Parche:

> Tu sei nostra!
> Dovevi ritornare digiuna:
> E il morso della mela ti fa nostra![82]

Vale la pena notare che Clemente Alessandrino (*Stromata*, III, c. 15) esprime la questione con la stessa immagine e negli stessi termini: «Οἱ μὲν εὐνουχίσαντες ἑαυτοὺς ἀπὸ | πάσης ἁμαρτίας, διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, μακάριοι οὗτοι εισιν, οἱ τοῦ κόσμου νηστεύοντες» (*Qui se castrarunt ob omni peccato propter regnum coelorum, ii sunt beati, a mundo ieiunantes*)[83].

L'istinto sessuale si conferma come l'affermazione piú energica e piú forte della vita, anche per il fatto che per l'uomo allo stato di natura, come per l'animale, esso è il fine ultimo, lo scopo piú alto della sua vita. Quella di conservare se stesso è la sua prima aspirazione e, non appena se ne sia preso cura, non aspira ad altro che alla riproduzione della specie: piú che a questo, in quanto semplice essere naturale, non può aspirare. Anche la natura, la cui intima essenza è la stessa volontà di vivere, spinge con tutte le sue forze l'uomo, come l'animale, alla

Ma il dono della grazia non è come la caduta: se infatti per la caduta di uno solo morirono tutti, molto di piú la grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesú cristo, si sono riversati in abbondanza su tutti gli uomini. [...] Come dunque per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, cosí anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita. [...]» (SAN PAOLO, *Lettera ai Romani*, 5, 12-21; trad. it. in *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2002[18], pp. 2425-26).]

[82] [«Du bist unser! | Nüchtern solltest wiederkehren: | Und der Biss des Apfels macht dich unser!» (J. W. GOETHE, *Proserpina*; ho riprodotto nel testo la trad. it. di R. Küfferle, in ID., *Opere*, Sansoni, Firenze 1963, vol. V, p. 986).]

[83] [«Coloro i quali si sono castrati da ogni peccato per guadagnarsi il regno dei cieli, sono beati, poiché sono rimasti digiuni del mondo» (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, III, 15). Cfr. Matteo, 19,12.]

riproduzione della specie. Con il che essa ha raggiunto lo scopo al quale l'individuo le poteva servire, ed è ora del tutto indifferente nei confronti della sua fine, dato che alla natura, come alla volontà di vivere, sta a cuore solamente la conservazione della specie, e per lei l'individuo è niente. – Poiché nell'istinto sessuale si manifesta nel modo piú forte l'intima essenza della natura, la volontà di vivere, i poeti e i filosofi antichi – Esiodo e Parmenide – dissero in modo molto sensato che Eros è il primo, il creatore, il principio dal quale sono derivate tutte le cose (si veda Aristotele, *Metafisica*, I, 4)[84]. E Ferecide[85] ha detto: «Εἰς ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία, μέλλοντα δημιουργεῖν» (*Iovem, cum mundum fabricare vellet, in cupidinem sese transformasse*). Proclo, *ad Platonis Timaeum*, I, III[86]. – Una trattazione approfondita di questo argomento ce l'ha data di recente G. F. Schoemann nel suo *De cupidine cosmogonico*, 1852[87]. Anche la Maya degli Indiani, della quale l'intero mondo fenomenico è l'opera e il tessuto, viene parafrasata con la parola *amor*.

I genitali sono sottomessi piú di qualsiasi altra parte del corpo alla pura volontà e niente affatto alla conoscenza: anzi, la volontà manifesta qui la propria indipendenza dalla conoscenza quasi quanto nelle parti che, in ragione di semplici stimoli, servono alla vita vegetativa, alla riproduzione, nelle quali la volontà agisce ciecamente, come nella natura priva di coscienza. Il generare, infatti, altro non è che una riproduzione che si trasforma in un nuovo individuo, una sorta di riproduzione alla seconda potenza, come la morte altro non è che una escrezione alla seconda | potenza. – Segue da tutto questo che i genitali sono il vero e proprio punto cruciale della volontà e, di conseguenza, il polo opposto al cervello, che rappre-

[84] [«Tuttavia si potrebbe pensare che sia stato Esiodo il primo che ricercò una causa di questo genere, o chiunque altro pose l'amore e il desiderio come principio degli esseri, cosí come fece, per esempio, Parmenide. Costui, infatti, ricostruendo l'origine dell'universo dice: "Primo fra tutti gli dèi produsse Eros"; mentre Esiodo dice: "Prima di ogni cosa fu il Caos, e dopo fu la terra dall'ampio seno e Eros che risplende fra tutti gli immortali": come se riconoscessero, e l'uno e l'altro, che deve esistere negli esseri una causa che muove e riunisce le cose» (ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 984b22 sgg.; trad. it. di G. Reale, Vita e pensiero, Milano 1993, vol. II, pp. 21-23).]

[85] [Il filosofo presocratico Ferecide di Siro, vissuto nel VI secolo a.C. e autore di uno scritto di carattere teogonico del quale sono giunti sino a noi solo pochi frammenti.]

[86] [«Zeus, quando stava per creare, si era trasformato in Eros» (DK 7B3; trad. it. di G. Colli, in *La sapienza greca*, vol. II. *Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito*, Adelphi, Milano 1978, p. 103). Il frammento, come ricorda Schopenhauer, ci è stato tramandato dal neoplatonico Proclo (V secolo d.C.) nel suo commentario al *Timeo* di Platone.]

[87] [Cfr. G. F. SCHOEMANN, *De cupidine cosmogonico disputatio*, Gryphiae, Koch 1852.]

senta la conoscenza, vale a dire il polo opposto rispetto all'altra parte del mondo, rispetto al mondo della rappresentazione. Essi sono il principio della conservazione della vita, assicurano alla vita un tempo senza fine; in quanto dotati di questo carattere, furono venerati dai Greci nel *phallus* e dagli Indú nel *lingam*, i quali sono dunque simboli dell'affermazione della volontà. La conoscenza, al contrario, rende possibile la soppressione del volere, la redenzione attraverso la libertà e l'annientamento del mondo.

Abbiamo già esaminato ampiamente, all'inizio di questo quarto libro, come la volontà di vivere debba, nella sua affermazione, contemplare il proprio rapporto con la morte, la quale in effetti non la tocca, poiché è già implicitamente contenuta nella vita e, perciò, le appartiene essenzialmente, perfettamente equilibrata com'è dalla generazione, che ne costituisce l'opposto e che, malgrado la morte dell'individuo, assicura e garantisce in ogni tempo la vita alla volontà di vivere; per esprimere tutto questo, gli Indiani fecero del *lingam* un attributo di Shiva, il dio della morte. Abbiamo pure mostrato come chi si ponga in modo del tutto consapevole dal punto di vista della piú energica affermazione della vita possa guardare la morte in faccia senza paura. Qui, perciò, non aggiungo altro. La maggior parte degli uomini adotta, senza averne una chiara consapevolezza, questo punto di vista e afferma continuamente la vita. Come specchio di tale affermazione c'è il mondo, con innumerevoli individui, posto in un tempo infinito e in uno spazio infinito, e in una infinita sofferenza, tra la generazione e la morte, senza fine. Quanto a questo, tuttavia, non ci si può lamentare da nessun punto di vista, poiché la volontà mette in scena a proprie spese la grande tragicommedia, e ne è anche l'unica spettatrice. Il mondo è quello che è appunto perché la volontà, della quale è il fenomeno, è quella che è, perché vuole cosí come vuole. La giustificazione delle sofferenze è che la volontà, anche in questo fenomeno, afferma se stessa; e questa affermazione è giustificata ed equilibrata dal fatto che essa stessa quelle sofferenze le subisce. Possiamo già qui gettare un primo sguardo sulla giustizia eterna nel suo complesso; piú avanti la potremo conoscere piú da vicino e con maggiore chiarezza anche nel particolare. Ma è | necessario che parliamo prima della giustizia temporale, o umana[88].

391

[88] Su questo si veda il cap. 45 del secondo volume.

§ 61.

Ricordiamo, dal secondo libro, che nella natura nel suo complesso, a ogni grado dell'oggettivazione della volontà, c'era necessariamente una continua lotta tra gli individui di tutte le specie, con il che si esprimeva appunto l'intimo conflitto della volontà di vivere con se stessa. Nel grado piú alto dell'oggettivazione anche quel fenomeno si presenterà, come tutti gli altri, con una chiarezza infinitamente maggiore e si lascerà perciò decifrare meglio. A questo scopo indagheremo anzitutto la sorgente dell'egoismo, come luogo d'origine di tutti i conflitti.

Abbiamo detto che tempo e spazio costituiscono il *principium individuationis*, poiché solo per loro tramite e in loro è possibile la molteplicità dell'identico. Essi sono le forme essenziali della conoscenza naturale, vale a dire di quella conoscenza che scaturisce dalla volontà. Perciò la volontà deve presentarsi dappertutto in una molteplicità di individui. Questa molteplicità, tuttavia, non tocca l'in-sé della volontà, ma soltanto i suoi fenomeni: in ciascuno di essi la volontà è presente tutta intera e indivisa, e vede ripetuta innumerevoli volte, tutto intorno a sé, l'immagine della propria essenza. Ma quest'ultima, che è la realtà autentica, essa la trova immediatamente solo dentro di sé. Per questo ciascuno vuole tutto per sé, vuole possedere tutto, o almeno dominare tutto, e vorrebbe annientare ciò che gli si contrappone. A ciò si aggiunga che, negli esseri capaci di conoscenza, l'individuo è il sostegno del soggetto conoscente e che quest'ultimo è il sostegno del mondo; vale a dire che la natura intera sta al di fuori di lui e, di conseguenza, anche che tutti gli altri individui esistono solo come contenuto della sua rappresentazione, che egli ne è cosciente sempre e solo come di una sua rappresentazione, cioè solo mediatamente e come di qualcosa che dipende dalla propria essenza e dalla propria esistenza: con la sua coscienza, infatti, colerebbe necessariamente a picco anche il mondo, vale a dire che il suo essere e il suo non-essere diverrebbero equivalenti e indistinguibili. Ogni individuo conoscente è | dunque in verità e trova se stesso come la volontà di vivere nella sua interezza, o come l'in-sé del mondo medesimo, e anche come la condizione integrante del mondo come rappresentazione e, di conseguenza, come un microcosmo che ha lo stesso valore del macrocosmo. La natura stessa, che è sempre e dappertutto veritiera, gli dà già, originariamente e indipendentemente da ogni riflessione,

392

questa conoscenza semplice e immediatamente certa. Ora, in base alle due suddette necessarie determinazioni, si spiega come sia possibile che ciascun individuo, pur essendo cosí piccolo che, nell'immensità del mondo, sembra scomparire completamente, sembra essere come un nulla, faccia tuttavia di se stesso il centro del mondo, e consideri la propria esistenza e il proprio benessere sopra ogni altra cosa, e che anzi, dal punto di vista naturale, sia pronto a sacrificarle ogni altra cosa, ad annientare il mondo solo per conservare un po' piú a lungo il suo proprio io, questa goccia[89] nel mare. Questa disposizione è l'egoismo, che è essenziale a ogni cosa nella natura. Ma essa è anche ciò per cui l'intimo conflitto della volontà con sé medesima giunge alla sua piú terribile manifestazione. Questo egoismo, infatti, ha il suo fondamento e la sua essenza nel contrasto sopra indicato tra il microcosmo e il macrocosmo, ossia nel fatto che l'oggettivazione della volontà ha come propria forma il *principium individuationis*, ragion per cui la volontà si presenta, sempre la stessa, in innumerevoli individui e, in verità, essa è in ciascuno di loro intera e completa sotto entrambi gli aspetti (quello della volontà e quello della rappresentazione). Mentre dunque ciascuno è immediatamente dato a se stesso come volontà nella sua interezza e come l'intera capacità rappresentativa, gli altri gli sono dati anzitutto solo come sue rappresentazioni; per questo il suo essere e la sua conservazione sono piú importanti di tutti gli altri messi insieme. Ciascuno di noi guarda alla propria morte come alla fine del mondo, mentre percepisce quella dei suoi conoscenti come qualcosa di abbastanza indifferente, a meno che non siamo per caso interessati personalmente a loro. Nella coscienza che si è elevata al grado piú alto, ossia nella coscienza umana, anche l'egoismo, come la conoscenza, il dolore, la gioia, deve aver raggiunto il grado piú alto, e la conflittualità tra gli individui che esso determina deve manifestarsi nel modo piú orribile. Questo ce l'abbiamo dappertutto davanti agli occhi, nelle piccole come nelle grandi cose: lo vediamo talvolta nel suo aspetto terribile, nella vita dei grandi tiranni e dei malvagi e nelle guerre che devastano il mondo, talvolta nel suo | aspetto ridicolo, dove diventa il tema di una commedia, e in modo tutto particolare si manifesta nella vanità e nella presunzione, che La Rochefoucauld[90] ha colto e rappre-

393

[89] [In italiano va perduta l'assonanza tra *Tropfen* (goccia) e *Tropf* (povero diavolo, sempliciotto), per cui quell'io che è una goccia nel mare è anche un povero diavolo incapace di rendersi conto della propria inessenzialità.]

[90] [Lo scrittore francese François La Rochefoucauld (1613-80) il quale, nelle sue *Massime*, sostenne che l'egoismo è la molla segreta di tutte le azioni umane.]

sentato *in abstracto* come nessun altro; lo vediamo nella storia del mondo e nella nostra esperienza personale. Ma spicca nel modo piú chiaro non appena una folla di uomini venga sciolta da ogni legge e da ogni ordinamento: allora si mostra subito in modo chiarissimo il *bellum omnium contra omnes* che Hobbes ha descritto in modo eccellente nel primo capitolo del *De cive*[91]. Si mostra che non solo ciascuno cerca di strappare all'altro ciò che egli stesso vuole avere, ma che addirittura spesso c'è chi, per aumentare di una quantità insignificante il proprio benessere, distrugge per intero la felicità o la vita dell'altro. Questa è la massima espressione dell'egoismo, i cui fenomeni, sotto questo aspetto, possono essere superati soltanto dai fenomeni della malvagità vera e propria, la quale, in modo del tutto disinteressato, cerca di danneggiare e di procurare dolore agli altri, senza alcun vantaggio per se stessa; ma di questo diremo piú avanti. – Si confronti con questa scoperta della fonte dell'egoismo la descrizione che di esso è stata fatta nel § 14 del mio scritto dedicato al fondamento della morale[92].

Una tra le sorgenti fondamentali della sofferenza, che sopra abbiamo scoperto essere essenziale e inevitabile a tutta la vita, è, non appena si manifesti realmente e in una forma determinata, quella di E r i s , la lotta fra tutti gli individui, l'espressione del conflitto dal quale è affetta la volontà di vivere nella sua interiorità e che diviene visibile grazie al *principium individuationis*: i combattimenti tra gli animali sono un mezzo crudele per illustrarlo immediatamente e crudamente. In questa discordia originaria si trova una sorgente inesauribile di sofferenza, malgrado le precauzioni che sono state prese per combatterla e che esamineremo ora piú da vicino.

§ 62.

Abbiamo già spiegato che la prima e piú semplice affermazione della volontà di vivere non è se non l'affermazione del proprio corpo, vale a dire l'esplicazione della volontà per mezzo di atti nel tempo, in quanto già il corpo, nella sua forma e nel suo essere orga-

[91] [La guerra di tutti contro tutti, come è noto, è per Hobbes la condizione degli uomini al di fuori della società civile: «Non si può negare – scrive Hobbes nel luogo qui indicato da Schopenhauer – che lo stato naturale degli uomini, prima che si riunissero in società, era la guerra; non solo, ma una guerra di tutti contro tutti» (HOBBES, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino* cit., pp. 86-87). Cfr. anche ID., *Leviatano*, I, 13.]

[92] [Cfr. ZA, VI, pp. 235 sgg.; *Etica*, pp. 276 sgg.]

nizzato in modo finalistico, | esplica spazialmente la volontà stessa, e niente di piú. Questa affermazione si mostra come conservazione del corpo attraverso l'impiego delle forze che appartengono al corpo stesso. Ad essa si collega immediatamente la soddisfazione dell'impulso sessuale, anzi, le appartiene senz'altro, in quanto i genitali appartengono al corpo. Perciò la rinunzia alla soddisfazione di quell'impulso, quando sia *volontaria* e non determinata da alcun motivo, è già un grado della negazione della volontà di vivere, una sua volontaria autosoppressione che si realizza in virtú di una conoscenza che sopravviene e agisce come *quietivo*; in ragione di ciò, questa negazione del proprio corpo rappresenta già una contraddizione tra la volontà e il fenomeno che le è proprio. Infatti, benché anche qui il corpo oggettivi nei genitali la volontà di procreare, quest'ultima, tuttavia, non è voluta. Proprio per questo, ossia poiché è negazione o soppressione della volontà di vivere, questa rinunzia è un grave e doloroso superamento di noi stessi; di questo, però, diremo piú avanti. – Ora, mentre la volontà raffigura l'*autoaffermazione* del proprio corpo in innumerevoli individui che coesistono l'uno accanto all'altro, essa, in forza di quell'egoismo che è essenzialmente presente in ognuno, può molto facilmente, in un individuo determinato, andar oltre questa affermazione e spingersi sino alla *negazione* della volontà stessa che si manifesta in un altro individuo. La volontà del primo irrompe nei confini dell'altrui affermazione della volontà quando l'individuo distrugge o ferisce il corpo altrui, ma anche quando costringe le forze del corpo altrui a servire la *propria* volontà invece di servire quella volontà che si manifesta in quello stesso corpo altrui; come quando alla volontà che si manifesta sotto la forma del corpo altrui essa sottrae le forze di questo corpo e, cosí facendo, aumenta la forza che sta al servizio della *sua* volontà al di là dei limiti del proprio corpo; e, in questo modo, afferma la propria volontà al di là del proprio corpo mediante la negazione della volontà che si manifesta in un corpo estraneo. – Questa irruzione entro i confini dell'altrui affermazione della volontà è stata conosciuta con chiarezza sin dai tempi piú remoti, e il suo concetto è stato contrassegnato con la parola *ingiustizia*. Poiché entrambe le parti riconoscono istantaneamente la cosa, e in verità non come l'abbiamo riconosciuta qui, con la chiarezza dell'astrazione, ma come sentimento. Chi subisce ingiustizia sente che qualcosa irrompe nella sfera dell'affermazione del proprio corpo attraverso la negazione che essa subisce da parte di un individuo estraneo; e la sente come un dolore immediato e spirituale, | del tutto separato e diverso dalla sofferenza fisica che prova nello stesso tempo a causa dell'azione, o dal dispiacere dovuto al danno subito. Quanto a chi esercita l'ingiustizia, d'altra parte, si riconosce che costui è in sé la medesima volontà che si manifesta anche nel campo dell'altro e che si afferma in uno dei fenomeni con tale veemenza che, eccedendo i confini del proprio corpo e delle sue forze, diventa, nell'altro fenomeno, negazione proprio di questa stessa volontà: ne segue che egli, considerato come volontà in sé, combatte con veemenza proprio contro se stesso, dilania se stesso. Anche a lui, dico, questa conoscenza si rende istantaneamente chiara non *in abstracto*, ma come un sentimento oscuro: e questo lo si chiama rimorso, o, piú esattamente nel nostro caso, sentimento dell'*ingiustizia commessa*.

L'*ingiustizia* di cui abbiamo cosí analizzato il concetto nella sua piú generale astrazione si esprime *in concreto* nel modo piú compiuto, piú proprio e piú tangibile nel cannibalismo: esso è il suo tipo piú chiaro ed evidente, il terribile ritratto del piú grave conflitto della volontà con se stessa nello stadio piú elevato della sua oggettivazione, che è l'uomo. Subito dopo c'è l'assassinio, perpetrato il quale, ecco istantaneamente, con spaventosa evidenza, il rimorso, del quale poc'anzi abbiamo indicato, astrattamente e con una certa rigidità, il significato, e che infligge una ferita inguaribile alla quiete dello spirito: ecco il nostro raccapriccio per l'assassinio commesso, come anche la nostra esitazione dinanzi a quello che è ancora da commettere, e che è conforme allo sconfinato attaccamento alla vita del quale è imbevuto ogni vivente, proprio in quanto è fenomeno della volontà di vivere (del resto, questo sentimento che accompagna il compimento dell'ingiustizia e del male, vale a dire l'angoscia, lo analizzeremo piú avanti in modo piú dettagliato e lo eleveremo alla chiarezza del concetto). Affine nella sostanza all'assassinio e diversa da esso solo nel grado è la mutilazione, o anche la semplice lesione, e addirittura qualunque colpo inferto in modo consapevole al corpo altrui. – Inoltre l'ingiustizia si manifesta nel soggiogamento dell'altro individuo, nella sua costrizione alla schiavitú e infine nell'attacco contro la proprietà altrui, la quale, ove la si consideri come frutto del suo lavoro, | è, in sostanza, affine alla riduzione in schiavitú e sta con essa nella stessa relazione in cui una semplice ferita sta con l'assassinio.

La *proprietà* che non può essere sottratta all'uomo *senza ingiustizia* può essere solo, secondo la nostra spiegazione

dell'ingiustizia, quella che egli ha lavorato con le proprie forze: se essa gli viene sottratta, perciò, le forze del suo corpo vengono sottratte alla volontà che si è oggettivata in esso e vengono asservite alla volontà che si è oggettivata in un altro corpo. Poiché chi esercita l'ingiustizia aggredendo non il corpo altrui, ma una cosa inanimata, del tutto diversa da quel corpo, irrompe ugualmente nella sfera dell'altrui affermazione della volontà in quanto si può dire che insieme a questa cosa siano cresciute anche le forze e il lavoro del corpo altrui, che hanno finito per identificarsi con essa. Segue da ciò che ogni diritto di proprietà genuino, ossia morale, si fonda originariamente solo e soltanto sul lavoro, il che anche prima di Kant veniva ammesso in modo abbastanza generalizzato; e addirittura, come asserisce con chiarezza e in modo suggestivo il piú antico di tutti i codici: «I saggi, che conoscono i tempi passati, spiegano che un campo coltivato è di proprietà di chi ha estirpato i ceppi, di chi lo ha ripulito e lo ha arato, come un'antilope appartiene al primo cacciatore che l'abbia ferita a morte». – *Leggi di Manu*, IX, 44[93]. – Quanto a Kant, solo la sua debolezza senile può spiegare come mai tutta la sua dottrina del diritto si presenti come una singolare concatenazione di errori, e anche come mai egli voglia fondare il diritto di proprietà sulla prima presa di possesso. Come potrebbe infatti una semplice dichiarazione della mia volontà escludere altri dall'utilizzo di una cosa e costituire immediatamente e di per sé un diritto ad essa? È chiaro che questa affermazione ha prima bisogno essa stessa di essere fondata su un diritto; invece Kant assume che essa lo sia di per sé. E come si potrebbe dire che agisce ingiustamente in sé, ossia sul piano morale, chi non faccia caso a quelle pretese al possesso esclusivo di un oggetto che si fondano unicamente sul loro essere state dichiarate? Perché in questo caso costui dovrebbe essere turbato dalla propria coscienza? Dato che è cosí chiaro e facile da capire che non si dà alcuna legittima presa di possesso, ma solo una legittima appropriazione, una acquisizione della cosa mediante l'impiego delle forze che originariamente ci sono proprie.

[93] [Il *Codice di Manu* è una raccolta di leggi che si basano sull'insegnamento dei *Veda*. Di datazione assai incerta (gli studiosi oscillano dal 1250 a.C. fino al 500 a.C.), questo *Codice* «ha un carattere popolare, destinato a coloro che non sono in grado di attingere alla sorgente. Esso mostra la stretta relazione tra legge e religione e il suo scopo principale non è la filosofia» (RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana* cit., vol. I, p. 519). Schopenhauer si riferisce in particolare alla legge nota come *dharmaśāstra*, tradotta dapprima dal sanscrito in inglese da William Jones nel 1796, poi dall'inglese in tedesco nel 1797 da Johann Christian Hüttner.]

Quando cioè una cosa viene lavorata, migliorata, messa al riparo dai rischi, custodita grazie | a una sia pur minima qualsiasi fatica altrui, quand'anche questa fatica fosse solo quella di cogliere dal ramo o di sollevare dal suolo un frutto selvatico, è evidente che chi prende questa cosa sottrae all'altro il frutto del lavoro che costui vi ha speso, e fa sí che il corpo di costui sia al servizio della sua volontà anziché della propria, afferma la propria volontà al di là dei limiti del fenomeno che le è proprio fino a negare la volontà dell'altro insomma, commette un'ingiustizia[94]. – Al contrario, la semplice fruizione di una cosa, senza alcun lavoro o difesa che la proteggano dalla distruzione, non costituisce un diritto su di essa piú di quanto non lo costituisca la dichiarazione della propria volontà di averne un possesso esclusivo. Per questa ragione, se una famiglia ha cacciato da sola in una riserva, sia pure per un secolo intero, senza avere però introdotto in essa alcun miglioramento, non può, senza commettere un'ingiustizia morale, impedire a un estraneo che sopraggiunga e che abbia voglia di farlo, di andare a sua volta a caccia in quel luogo. Anche il cosiddetto diritto di prima occupazione, in forza del quale, per il solo fatto di avere fruito di una cosa, si pretende di ottenere, in aggiunta, pure una ricompensa, ossia un diritto esclusivo a goderne di nuovo nel futuro, è da un punto di vista morale del tutto privo di fondamento. A chi si basi unicamente su questo diritto il nuovo venuto potrebbe replicare, con molto maggior diritto: «Proprio perché tu ne hai goduto già per molto tempo, è giusto che ora anche altri ne godano». Delle cose che non siano in alcun modo adatte a essere lavorate per essere migliorate o difese contro i rischi non si dà alcun possesso esclusivo moralmente fondato, se non in forza di una cessione volontaria da parte di tutti gli altri, per esempio come ricompensa di servizi che siano stati prestati in altro modo; il che però presuppone l'esistenza di una comunità già regolata dalla convenzione, vale a dire l'esistenza dello Stato. – Il diritto di proprietà moralmente fondato, come abbiamo dimostrato sopra, dà per sua natura al possessore un potere sulla cosa posseduta che è illimitato come quello che egli detiene sul proprio corpo; ne segue che egli, attraverso uno scambio o una donazione, può trasferirne

[94] Non c'è bisogno, dunque, di ammettere, a fondamento del diritto naturale di proprietà, due basi giuridiche concomitanti, quella fondata sulla detenzione e quella fondata sulla formazione: in ogni caso basta quest'ultima. Solo che il nome formazione non è il piú adatto, dato che l'applicazione di un lavoro qualsiasi a una cosa non consiste sempre nel darle una forma.

398 la proprietà | ad altri, i quali quindi entrano in possesso della cosa con il medesimo diritto morale su di essa.

Per ciò che concerne la *perpetrazione* dell'ingiustizia, essa può accadere o attraverso una *violenza*, o attraverso un'*astuzia*; da un punto di vista morale esse, in un certo senso, sono sostanzialmente la stessa cosa. Prima di tutto nell'assassinio, da un punto di vista morale, è la stessa cosa che io mi serva di un pugnale o di un veleno; e lo stesso si dica per ogni lesione corporale. Gli ulteriori casi di ingiustizia possono essere ricondotti tutti al fatto che io, in quanto esercito l'ingiustizia, costringo l'altro, che mi è estraneo, a servire la mia volontà anziché la propria, ad agire secondo la mia volontà anziché secondo la sua. Sulla via della violenza, questo risultato lo raggiungo per mezzo della causalità fisica; sulla via dell'astuzia, invece, mediante la motivazione, vale a dire mediante quella causalità che si realizza per mezzo della conoscenza, quindi in forza del fatto che io spingo dinanzi alla volontà altrui dei *motivi illusori*, grazie ai quali costui, credendo di seguire la *sua* volontà, segue invece la *mia*. Dato che il terreno nel quale si trovano i motivi è la conoscenza, io posso conseguire il mio scopo solo falsificando la conoscenza dell'altro: questa falsificazione è la *menzogna*. Essa mira sempre a esercitare un'influenza sulla volontà altrui, non solo sulla sua conoscenza in sé e come tale, ma sulla conoscenza come mezzo, ossia in quanto determina la sua volontà. Il mio stesso mentire, infatti, in quanto proviene dalla mia volontà, ha bisogno a sua volta di un motivo; ma tale motivo può essere soltanto l'altrui volontà, non l'altrui conoscenza in sé e per sé, dato che quest'ultima, come tale, non può avere alcun influsso sulla *mia* volontà, e di conseguenza non può stimolarla in alcun modo, né costituire un motivo per i suoi scopi: possono esserlo invece solo il volere e l'agire altrui, e dunque, di conseguenza solo indirettamente, la conoscenza altrui. Questo vale non solo per tutte le menzogne scaturite da un evidente interesse personale, ma anche per quelle che sono scaturite da una pura malvagità che abbia voluto pascersi delle conseguenze dolorose dell'errore altrui da essa stessa provocato. Persino la semplice fanfaronata si propone di ottenere, attraverso il maggior rispetto che, grazie ad essa, ci viene riconosciuto o attraverso la migliore opinione che gli altri, grazie ad essa, avranno di noi, un'influenza piú o meno forte sul loro volere e sul loro agire. Il semplice rifiuto di dire una verità – vale a dire, in generale, il rifiuto di rilasciare una dichiarazione – non è in sé un'ingiustizia, mentre è un'ingiustizia bella e buona

ogni sostegno dato a una menzogna. Chi si rifiuta di indicare la via giusta al viandante | che si è smarrito non gli fa alcuna ingiustizia, 399 ma gliela fa senza dubbio chi gli indica la strada sbagliata. – Da ciò che si è detto segue che ogni *menzogna*, come ogni prepotenza, è in quanto tale *ingiustizia*, poiché essa ha già come tale lo scopo di estendere il dominio della mia volontà su quella degli altri individui, ossia di affermare la mia volontà attraverso la negazione della loro, proprio come fa la violenza. – La menzogna piú compiuta è però la *rottura di un patto*; in questo caso, infatti, tutte le determinazioni menzionate si trovano raccolte insieme in modo completo e chiaro. Perché, quando stringo un patto, la prestazione che l'altro mi promette è immediatamente e per esplicita ammissione il motivo per cui la mia subito la segue. Le promesse reciproche vengono scambiate dopo attenta considerazione e in modo formale. La verità della dichiarazione fatta da ciascuno e l'accettazione che ne segue si trovano in suo potere. Se l'altro rompe il patto, mi ha ingannato e, insinuando nella mia conoscenza motivi solo apparenti, ha diretto la mia volontà secondo il proprio intento, ha esteso il dominio della sua volontà sull'altro, compiendo perciò una vera e propria ingiustizia. Si fondano su questo la legittimità morale e la validità dei *contratti*.

L'ingiustizia provocata dalla violenza non è, per chi la commette, cosí *infamante* quanto l'ingiustizia realizzata attraverso l'*astuzia*: la prima, infatti, testimonia la forza fisica che, in ogni circostanza, colpisce molto gli uomini; l'altra invece, seguendo vie poco chiare, tradisce la propria debolezza e degrada chi la compie sia nel suo essere fisico sia nel suo essere morale; anche perché la menzogna e la frode possono avere successo solo a patto che chi le mette in atto dimostri allo stesso tempo che gli ripugnano e che le disprezza, allo scopo di guadagnarsi la fiducia degli altri, e la sua vittoria consiste nel far sí che gli altri gli attribuiscano quella rettitudine che egli non possiede affatto. – La profonda ripugnanza che sempre suscitano la malizia, l'infedeltà e il tradimento deriva dal fatto che la buona fede e l'onestà sono il legame esteriore che riconduce all'unità la volontà dispersa nella moltitudine degli individui e, in questo modo, pone dei limiti alle conseguenze dell'egoismo che quella frammentazione ha prodotto. Infedeltà e tradimento lacerano quest'ultimo legame esteriore e aprono cosí uno spazio sterminato alle conseguenze dell'egoismo.

Abbiamo individuato, nella concatenazione complessiva delle nostre considerazioni, | il contenuto del concetto di *ingiusti-* 400

zia nella caratteristica dell'azione con cui un individuo estende a tal punto l'affermazione della volontà che si manifesta nel suo corpo da farne la negazione della volontà che si manifesta nei corpi altrui. Abbiamo anche indicato, con esempi del tutto generali, i confini entro i quali ha inizio il dominio dell'ingiustizia, determinandone allo stesso tempo, con pochi concetti fondamentali, le gradazioni, dal livello piú elevato a quello piú basso. Conseguenza di ciò è che il concetto di *ingiustizia* è un concetto originario e positivo e che quello contrapposto della *giustizia* è un concetto derivato e negativo. Noi infatti non dobbiamo attenerci alle parole, ma ai concetti. In effetti, se non si fosse data alcuna ingiustizia, non avremmo mai parlato di *giustizia*. Il concetto di *giustizia* contiene cioè la pura negazione dell'ingiustizia, e in esso viene sussunta ogni azione che non sia una trasgressione dei confini sopra illustrati, vale a dire che non sia una negazione della volontà altrui avente lo scopo di affermare in modo piú incisivo la propria. Quel confine suddivide dunque, dal punto di vista di una pura e semplice determinazione *morale*, l'intero campo delle azioni possibili in due ambiti, quello delle azioni ingiuste e quello delle azioni giuste. Purché un'azione non si intrometta, negandola, nella sfera dell'affermazione della volontà altrui – nel modo spiegato sopra –, essa non è un'azione ingiusta. Perciò, per esempio, rifiutare aiuto quando qualcuno ne abbia urgente necessità, stare a guardare impassibili chi muore di fame mentre noi abbiamo il superfluo è in effetti qualcosa di crudele e di diabolico, ma non è ingiusto: l'unica cosa che si può dire con assoluta certezza è che chi è capace di spingere la propria insensibilità e la propria durezza sino a questo punto saprà di certo compiere anche qualsiasi ingiustizia non appena i suoi desideri lo esigano e non vi sia alcuna costrizione che glielo impedisca.

Il concetto di *giustizia* come negazione dell'ingiustizia ha però trovato la sua applicazione principale – e, senza dubbio, anche la sua origine prima – nei casi in cui un tentativo di ingiustizia venga impedito con la violenza. Questo impedimento non può costituire a sua volta un'ingiustizia, ma è invece giustizia, anche se la prepotenza che è necessaria per metterlo in atto, considerata puramente in se stessa e isolatamente dal contesto, sarebbe effettivamente un'ingiustizia e viene qui giustificata solo dal suo motivo, che è ciò che la fa diventare giustizia. Se un individuo, nell'affer-
401 mazione della propria volontà, si spinge cosí lontano da | irrompere nella sfera dell'affermazione della volontà che è essenziale alla mia persona in quanto tale, negando con ciò proprio la mia affermazione, allora il fatto che io provveda a difendermi da quella irruzione è solo la negazione di quella negazione, e quindi, da parte mia, non è altro che l'affermazione della volontà che si manifesta essenzialmente e originariamente nel mio corpo e che già si esprime *implicite* attraverso il semplice fenomeno del mio corpo: dal che segue che essa non è ingiustizia, ma *giustizia*. Il che significa che io ho quindi il *diritto* di negare quell'altrui negazione con tutte le forze che sono necessarie per toglierla di mezzo; un diritto che, come è facile vedere, può giungere fino all'uccisione dell'altro individuo, che mi è estraneo, e la cui azione di danneggiamento nei miei confronti, essendo una violenza che irrompe dall'esterno, può essere respinta con una reazione che prevalga su di essa senza che, cosí facendo, si commetta alcuna ingiustizia e, di conseguenza, secondo giustizia. Tutto ciò che accade per opera mia si trova infatti sempre e solo nella sfera dell'affermazione della volontà che appartiene essenzialmente alla mia persona come tale (sfera che è il teatro della battaglia), è già espressa in essa e non irrompe nella sfera altrui: ne segue che essa stessa è solo negazione della negazione, ossia affermazione, non negazione. Io posso cosí, *senza ingiustizia*, *costringere* la volontà altrui che nega la mia volontà (la quale si manifesta nel mio corpo e ne utilizza le forze per la propria conservazione, e dunque senza che io neghi una volontà altrui che si mantenga entro i propri limiti) a desistere da questa sua negazione: vale a dire che io, entro questi limiti, godo di un *diritto di coercizione*.

In tutti i casi in cui io godo di un diritto di coercizione, di un diritto pieno di impiegare contro gli altri la *violenza*, posso anche, a seconda delle circostanze, contrapporre alla violenza altrui pure l'*astuzia*, senza con ciò commettere ingiustizia, e ho di conseguenza un vero e proprio *diritto alla menzogna*, *nella stessa misura in cui ho un diritto alla coercizione*. Perciò se qualcuno assicura a un brigante che lo sta frugando di non avere con sé nient'altro, agisce in modo del tutto corretto; e lo stesso vale per colui il quale, servendosi di una menzogna, attiri in cantina un ladro che gli sia penetrato nottetempo in casa, e lí riesca a rinchiuderlo. Chi sia condotto via prigioniero da dei malfattori, per esempio dai pirati barbareschi, ha il diritto, per liberarsi, di ucciderli non soltanto con una violenza palese, ma anche mettendo in atto degli stratagemmi. – Ancora per questo, una promessa che sia stata estorta per mezzo di una violenza fisica in-

402 flitta direttamente non vincola | per nulla: dato che chi subisce una costrizione di questo genere può con pieno diritto liberarsi di chi gli usa violenza uccidendolo, tanto piú potrà farlo con l'inganno. Chi non è in grado di riprendersi con la forza una proprietà che gli sia stata rubata non commette alcuna ingiustizia se la recupera giocando d'astuzia. Addirittura, se qualcuno perde al giuoco il denaro che mi ha rubato, io ho il diritto di usare contro di lui dei dadi truccati, poiché tutto ciò che riesco a sottrargli appartiene già a me. Chi volesse negare tutto questo dovrebbe a maggior ragione negare legittimità agli stratagemmi che si usano in guerra, che altro non sono nei fatti se non delle menzogne, e una prova del motto della regina Cristina di Svezia: «Le parole degli uomini non sono per nulla affidabili: si può credere a malapena alle loro azioni». – I confini della giustizia e dell'ingiustizia, come si vede, si sfiorano. D'altra parte, mi pare superfluo dimostrare che tutto si accorda pienamente con quanto ho detto sopra a proposito della illegittimità tanto della menzogna quanto della violenza, che può anche essere utile a chiarire le bizzarre teorie intorno alla necessità della menzogna[95].

Da tutto ciò che ho esposto sin qui risulta dunque che ingiustizia e giustizia sono semplici determinazioni morali, ossia che la loro validità concerne la considerazione della condotta umana in quanto tale e si riferisce all'intimo significato di questa condotta in sé. Tale validità si rende nota in modo immediato nella coscienza, in primo luogo poiché l'agire in modo ingiusto si accompagna a un dolore profondo che, in chi commette l'ingiustizia, è la coscienza, semplicemente sentita, della forza smisurata con cui si afferma in lui stesso la volontà, giungendo fino al punto di negare l'altrui fenomeno della volontà, come anche del fatto che egli è sí distinto in quanto fenomeno da colui che patisce la violenza, ma in se stesso è invece identico a lui. La delucidazione ulteriore di questo significato profondo di ogni angoscia potrà essere data soltanto in seguito. Dall'altro lato chi patisce l'ingiustizia ha la dolorosa coscienza della negazione della propria volontà, come essa è già espressa attraverso il suo corpo e | i suoi bisogni 403 naturali, per la soddisfazione dei quali la natura impiega le forze di questo stesso corpo; ed è anche consapevole del fatto che, se non gliene mancassero le forze, egli, senza commettere ingiustizia,

[95] Lo sviluppo ulteriore della dottrina del diritto qui sommariamente esposta si trova nel mio scritto *Sul fondamento della morale*, § 17, alle pp. 221-30 della prima edizione. [Cfr. ZA, VI, pp. 252-65; *Etica*, pp. 293-308.]

potrebbe respingere in tutti i modi quella negazione. Questo puro significato morale è l'unico che giustizia e ingiustizia abbiano per l'uomo in quanto uomo, e non in quanto cittadino; l'unico quindi che sussisterebbe anche nello stato di natura, in assenza di qualsiasi legge positiva, e che costituisce il fondamento e il contenuto di tutto ciò che, per questa ragione, ha preso il nome di diritto naturale, ma che sarebbe meglio chiamare diritto morale, dato che la sua validità non si estende al soffrire, alla realtà esterna, ma solo all'agire e all'auto-conoscenza della propria volontà individuale che esso desta nell'uomo; una conoscenza che si chiama coscienza e che, nello stato di natura, non può però farsi valere in ciascun caso anche dall'esterno, su altri individui, e non può impedire che la violenza regni in luogo della giustizia. Nello stato di natura, cioè, dipende da ciascuno soltanto di agire in ogni circostanza senza commettere ingiustizia, ma non dipende in alcun modo da noi di evitare in ciascun caso di patire l'ingiustizia, poiché questo è legato all'entità della forza esteriore che ci è toccata in sorte. Perciò i concetti di giusto e ingiusto valgono in effetti anche per lo stato di natura, e non sono in alcun modo convenzionali; ma lí essi valgono solo come concetti morali, per l'autoconoscenza che ciascuno ha della propria volontà. Vale a dire che essi sono, nella scala dei diversi gradi di intensità con cui la volontà di vivere si afferma negli individui umani, un punto fermo, simile al punto di congelamento del termometro, cioè il punto dove l'affermazione della propria volontà diventa negazione della volontà altrui: ciò significa che, agendo ingiustamente, indica il grado della sua violenza insieme a quello in cui la conoscenza è immersa nel pregiudizio del *principio individuationis* (il quale è la forma di quella conoscenza che è posta per intero al servizio della volontà). Chi ora voglia mettere da parte, oppure negare, la considerazione puramente morale delle azioni umane, e considerare le azioni stesse solo per ciò che concerne la loro efficacia esteriore e il loro successo, costui potrà certamente ritenere, con Hobbes, che giustizia e ingiustizia siano determinazioni convenzionali assunte arbitrariamente e prive di qualunque genere di esistenza al di fuori della legge positiva; e noi non riusciremo mai fargli capire, per mezzo di un'esperienza esteriore, ciò che non appartiene all'esperienza esteriore stessa. Allo stesso Hobbes, che caratterizza in modo assolutamente | singolare quell'aspetto del tutto empirico del suo 404

pensiero, che nega nel suo libro *De principiis Geometrarum*[96] tutta la matematica pura in senso stretto e sostiene ostinatamente che il punto ha estensione e che la linea ha una larghezza, non riusciremmo mai a mostrare un punto privo di estensione e una linea priva di larghezza, per fargli intendere l'apriorità della matematica, piú di quanto potremmo fargli intendere l'apriorità del diritto, poiché egli si è chiuso una volta per tutte a ogni conoscenza che non sia quella empirica.

La pura d o t t r i n a d e l d i r i t t o è dunque un capitolo della m o r a l e e si riferisce direttamente solo all' a g i r e , non al s u b i r e . Poiché solo l'agire è espressione della volontà, e solo quest'ultima viene presa in considerazione dalla morale. Il subire è solo un accadimento accidentale: la morale può prendere in considerazione il subire solo in modo indiretto, vale a dire solo per dimostrare che ciò che viene fatto allo scopo di non subire ingiustizia non è in alcun modo un atto ingiusto. – Lo sviluppo di quel capitolo della morale avrebbe come contenuto la precisa determinazione dei confini fino ai quali un individuo può spingersi nell'affermazione della volontà già oggettivata nel suo corpo, senza che tale affermazione divenga negazione di quella stessa volontà in quanto manifestantesi in un individuo estraneo; e poi dovrebbe determinare anche le azioni che, oltrepassando quei confini, sono per conseguenza ingiuste, e dunque tali da poter essere impedite senza con ciò commettere ingiustizia. In questo modo l'attenzione della trattazione resterebbe rivolta sempre all' a z i o n e .

Ora, però, nell'esperienza esteriore, come accadimento accidentale, di fatto l' i n g i u s t i z i a p a t i t a si presenta, e, come abbiamo detto, in essa si manifesta piú chiaramente che altrove il fenomeno del contrasto della volontà di vivere con se stessa, che proviene dalla molteplicità degli individui e dall'egoismo, l'una e l'altro condizionati dal *principium individuationis*, che è la forma del mondo in quanto rappresentazione per la conoscenza dell'individuo. Abbiamo anche visto sopra che una parte molto ampia della sofferenza che appartiene essenzialmente alla vita umana ha in quel contrasto fra gli individui la sua sorgente inesauribile.

Tutti questi individui hanno però in comune la ragione, la quale fa sí che essi non conoscano, come invece accade agli animali, soltanto il caso singolo, ma anche, astrattamente, l'organicità complessiva

[96] [Cfr. TH. HOBBES, *De principiis et ratiocinatione geometrarum*, London 1666. Si tratta della prima opera pubblicata dal filosofo.]

dell'intero; essa ha presto insegnato loro a conoscere la sorgente di quella sofferenza e ha fatto considerare loro i | mezzi per diminuirla o, ove sia possibile, di eliminarla per mezzo di un sacrificio comune, che è però piú che compensato dal vantaggio generale che ne deriva. Per quanto infatti il commettere ingiustizia, quando se ne presenti l'occasione, possa essere piacevole dal punto di vista dell'egoismo individuale, esso ha tuttavia un correlato necessario nel subire ingiustizia da parte di un altro individuo, e questo produce un grosso dolore. E non appena la ragione, che è capace di elevarsi al pensiero dell'intero, uscí dal punto di vista unilaterale dell'individuo cui appartiene e si liberò per un istante dall'attaccamento che la lega ad esso, vide che il piacere che l'ingiustizia commessa suscita in ciascun individuo è superato ogni volta da un dolore proporzionalmente maggiore nell'altro che subisce l'ingiustizia, e trovò inoltre che, poiché qui tutto resta affidato al caso, ciascuno avrebbe dovuto temere che il piacere per un'ingiustizia commessa occasionalmente gli toccasse molto piú di rado del dolore per l'ingiustizia subita. La ragione riconobbe di qui che, tanto per attenuare la sofferenza che tocca a tutti quanti quanto per distribuirla nel modo piú uniforme possibile, il migliore e unico mezzo è quello di risparmiare a tutti il dolore di subire ingiustizia, facendo sí che tutti rinuncino anche al piacere di commetterla. Questo mezzo che, utilizzando la ragione, procedendo metodicamente e abbandonando il proprio punto di vista unilaterale, l'egoismo ha facilmente escogitato e a poco a poco perfezionato è il p a t t o s o c i a l e , o la l e g g e . L'origine che io qui gli attribuisco è già stata esposta da Platone nella *Repubblica*. Essa è infatti l'unica davvero essenziale e che sia posta dalla natura stessa della cosa. Né lo Stato può averne avuta un'altra, da nessuna parte, poiché a renderlo uno Stato è anzitutto proprio il fatto che si costituisce in questo e per raggiungere tale scopo; ragion per cui è indifferente se in un popolo determinato vi sia stata una condizione precedente nella quale vi era una massa di selvaggi indipendenti l'uno rispetto all'altro (anarchia), oppure una nella quale c'era una massa di schiavi dominati dall'arbitrio del piú forte (dispotismo). Nell'un caso e nell'altro non c'era proprio nessuno Stato: lo Stato sorge solo in forza di quell'accordo generale, e sarà poi piú o meno perfetto a seconda che tale accordo sia piú o meno libero dall'anarchia e dal dispotismo. | Le repubbliche tendono all'anarchia, le monarchie al dispotismo; la via intermedia della monarchia costituzionale, escogitata per evitare l'una e l'altra, tende al predominio delle fazioni politiche. Per fondare uno Stato

405

406

perfetto si deve cominciare con il creare esseri ai quali la natura consenta di sacrificare completamente il proprio bene individuale per il bene pubblico. Fino a quel momento si ottiene già qualcosa dal fatto che vi sia una sola famiglia il cui bene non sia in alcun modo separabile da quello del paese, cosí che, almeno nelle questioni essenziali, non sia mai possibile favorire l'una senza favorire l'altro. È qui che hanno la loro base la forza e la superiorità della monarchia ereditaria.

Ora, se la morale mira esclusivamente all' agire giustamente o ingiustamente e può, a chi sia per caso deciso a non commettere alcuna ingiustizia, segnalare con esattezza i confini delle sue azioni, la dottrina dello Stato, la scienza della legislazione, invece, ha di mira unicamente il patire ingiustizia, e non si preoccuperebbe mai del commettere ingiustizia se non fosse per il correlato necessario di quest'ultimo, che è appunto quel patire l'ingiustizia che costituisce quasi il nemico contro il quale essa combatte, l'oggetto al quale rivolge la sua attenzione. Certo, se si potesse pensare a un'azione ingiusta alla quale non fosse in alcun modo connessa, dall'altra parte, un'ingiustizia subita, lo Stato, consequenzialmente, non la proibirebbe in nessun modo. – Inoltre, poiché nella morale la volontà, l'intenzione, è l'oggetto che viene preso in considerazione e l'unica realtà, la ferma volontà di commettere ingiustizia, anche quando venga repressa e resa inefficace da una forza esterna, vale per essa in tutto e per tutto come un'ingiustizia effettivamente commessa, ed essa, nel suo tribunale, condanna come ingiusto chi ha avuto quell'intenzione. Lo Stato, viceversa, non si dà affatto pensiero della volontà e dell'intenzione come tali, ma solo dell' atto (sia poi esso soltanto tentato o condotto a termine), per via del suo correlato, ossia della sofferenza che esso provoca dall'altra parte. Per lo Stato l'unica realtà è dunque l'atto, l'evento: l'intenzione, il proposito vengono presi in considerazione solo in quanto rendono conoscibile il significato dell'atto. Quindi lo Stato non proibirà a nessuno di avere sempre in mente l'idea di assassinare o di avvelenare qualcuno, purché abbia la certezza che il timore della spada e della ruota della tortura sono in grado di impedire in ogni circostanza che quel volere produca delle conseguenze. Lo Stato inoltre non ha affatto il folle proposito di estirpare l'inclinazione | per l'ingiustizia e i propositi malvagi; vuole solo, invece, mettere accanto a ogni possibile motivo che induca a compiere un'ingiustizia un motivo piú forte che induca a tralasciarla, e questo motivo è costituito dalla inevitabilità della

407

punizione: è per questo che il codice penale è un elenco, il piú possibile completo, di contro-motivi a tutte le azioni criminose che si presume siano possibili, azioni e contro-motivi che sono previsti *in abstracto* e che saranno applicati *in concreto* nei casi determinati che di volta in volta si presenteranno[97]. La dottrina dello Stato, ossia la legislazione, dovrà ora prendere a prestito dalla morale, per questo suo scopo, il capitolo che costituisce la dottrina del diritto e che, oltre al significato profondo del giusto e dell'ingiusto, determina in modo netto il confine tra l'uno e l'altro, ma solo e soltanto per usarlo a rovescio e per considerare dal lato opposto tutti quei limiti che secondo la morale non possono essere oltrepassati da chi non voglia commettere ingiustizia, ossia considerarli come limiti il cui oltrepassamento da parte degli altri non deve essere tollerato se non si vuole subire ingiustizia, e dai quali si ha dunque il diritto di respingere gli altri: tali confini vengono perciò fortificati, grazie alle leggi, dal lato che è maggiormente esposto a una possibile aggressione. Ne risulta che, come, con una battuta di spirito, lo storico è stato definito un profeta a rovescio, il legislatore può essere definito come un moralista a rovescio, ed è per questo che anche la dottrina del diritto in senso proprio, vale a dire la dottrina dei diritti che possono essere sostenuti, è il rovescio di quel capitolo della morale che insegna quali diritti non possono essere violati. Il concetto dell'ingiustizia e del suo essere negazione della giustizia, che è originariamente un concetto morale, diventa giuridico con il trasferimento del punto di partenza dal lato attivo a quello passivo, ossia con una conversione. Ciò, insieme alla dottrina del diritto di Kant – il quale, del tutto erroneamente, deriva dal suo imperativo categorico il dovere morale della costruzione dello Stato[98] –, ha cagionato anche ai giorni nostri, di tanto in tanto, l'errore assai singolare consistente nel credere che lo Stato sia un'istituzione che ha il compito di promuovere la moralità, che nasca da una tensione verso di essa e che sia, quindi, diretto contro l'egoismo. Come se l'intima intenzione, alla quale soltanto si addicono moralità o immoralità, o la volontà sempre libera si potessero modificare dall'esterno e potessero diventare diverse da ciò che sono per un'influenza esterna! Ancora piú assurdo è il teorema secondo il quale lo | Stato è la condizione

408

[97] [Il passo è incompleto in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 453.]

[98] [Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi. Principî metafisici della dottrina del diritto*, Parte I, cap. I, sez. I, § 15.]

della libertà in senso morale, e quindi della moralità, dato che la libertà si trova invece al di là del fenomeno, e dunque ancor piú al di là delle istituzioni umane. Lo Stato, come si è detto, è cosí poco diretto contro l'egoismo in generale e in quanto tale che, al contrario, è generato proprio da esso, da quell'egoismo correttamente inteso che procede in modo metodico, che è passato da un punto di vista unilaterale a quello generale e che in questo modo ha assommato in sé, portandolo a una dimensione comunitaria, l'egoismo di tutti: lo Stato è unicamente al suo servizio, e la sua istituzione si fonda sulla corretta premessa che non ci si deve aspettare la pura moralità, vale a dire un agire retto fondato su principî morali; se cosí non fosse, esso diventerebbe superfluo. Lo Stato non è dunque in nessun modo diretto contro l'egoismo, ma solo contro le conseguenze dannose che l'egoismo produce, le quali, radicate come sono nella moltitudine degli individui egoisti, vanno a svantaggio di tutti loro e ne disturbano il benessere, quel benessere che è lo scopo al quale mira lo Stato. Perciò già Aristotele diceva (*De Rep.*, III): «Τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν· τοῦτο δέ ἐστιν τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς» (*Finis civitatis est bene vivere, hoc autem est beate et pulchre vivere*)[99]. Anche Hobbes ha spiegato questa origine e questa finalità dello Stato in modo del tutto corretto ed eccellente[100], e cosí l'ha definita anche l'antico principio di tutti gli ordinamenti politici: «Salus publica prima lex esto»[101]. – Se lo Stato conseguisse pienamente il proprio fine, produrrebbe, in apparenza, una situazione analoga a quella che si produrrebbe se regnasse una completa giustizia nelle intenzioni. Ma l'intima essenza e l'origine di queste due situazioni apparentemente identiche sarebbero l'una l'opposto dell'altra. Infatti nel secondo caso accadrebbe che nessuno vorrebbe commettere ingiustizia; nel primo, invece, che nessuno vorrebbe subire ingiustizia, e che metterebbe in atto i mezzi necessari al pieno raggiungimento dello scopo. Cosí una stessa linea può essere tracciata da due direzioni contrapposte, e una bestia feroce con la museruola è inoffensiva come un erbivoro. – Piú in là di cosí, tuttavia, lo Stato non può andare: non può dunque mostrarci una

[99] [ARISTOTELE, *Politica*, libro III, cap. IX, 1280b-1281a: «Dunque il fine dello stato è il vivere bene [...]: è questo, come diciamo, il vivere in modo felice e bello» (trad. it. di R. Laurenti, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973, vol. IX, pp. 88-89).]

[100] [Cfr. HOBBES, *De Cive*, capp. V e VII, § 1; trad. it. cit., pp. 123 sgg. e 144.]

[101] [«Sia loro suprema legge la salute del popolo», CICERONE, *De legibus*, libro III, cap. III, § 8; trad. it. di L. Ferrero, in ID., *Opere politiche e filosofiche*, Utet, Torino 1997, vol. I, p. 321.]

situazione come quella che nascerebbe da una benevolenza e da un amore generalizzati e reciproci. Poiché, come appunto abbiamo scoperto che esso, per propria natura, non proibirebbe un'azione ingiusta alla quale non corrispondesse dall'altra parte nessun patimento di un'ingiustizia, ed è solo perché questo è impossibile che 409 | impedisce ogni ingiustizia; cosí, viceversa, lo Stato, poiché tende per sua natura al benessere di tutti, molto volentieri provvederebbe a che ciascuno sperimentasse in ogni modo la benevolenza e la carità anche se esse non avessero un indispensabile correlato nella prestazione di buone azioni e di atti d'amore; solo che ogni cittadino dello Stato vorrebbe assumere il ruolo passivo e nessuno quello attivo, e non ci sarebbe alcuna ragione per aspettarsi quest'ultimo dall'uno piuttosto che dall'altro. Perciò lo Stato può costringere solamente al negativo, che costituisce appunto il diritto, e non al positivo, che è stato compreso sotto il nome di doveri dell'amore, o doveri imperfetti.

La legislazione, come si è detto, prende a prestito dalla morale la dottrina del diritto puro, ossia la dottrina dell'essenza e dei limiti della giustizia e dell'ingiustizia, per adoperarla a rovescio secondo i propri fini, che sono estranei alla morale, e, in conformità a ciò, istituire la legislazione positiva e i mezzi per conservarla, vale a dire lo Stato. La legislazione positiva è dunque la dottrina morale del diritto puro adoperata a rovescio. Questo utilizzo può accadere con riguardo alle peculiari condizioni e circostanze di un popolo determinato. Ma solo quando la legislazione positiva è, nell'essenza, universalmente determinata dalla guida della dottrina del diritto puro e quando per ognuna delle sue sanzioni c'è un fondamento che si lascia dimostrare dalla dottrina del diritto puro, si può dire che la legislazione che cosí si è formata sia propriamente un diritto positivo e lo Stato un'autentica società giuridica, uno Stato nel vero senso della parola, un'istituzione moralmente ammissibile e non immorale. In caso contrario la legislazione positiva è, viceversa, la fondazione di un'ingiustizia positiva, ed essa stessa un'ingiustizia imposta e accettata pubblicamente. Di questo genere sono ogni dispotismo, la costituzione della maggior parte dei regni musulmani, persino parecchi istituti contenuti in molte costituzioni, per esempio la servitú della gleba, il lavoro coatto, e cosí via. – La dottrina del diritto puro, o diritto naturale, o meglio ancora diritto morale, sta, benché sempre in forza di un rovesciamento, a fondamento di ogni legislazione giuridica positiva, come la matematica pura sta alla base di ogni ramo

delle matematiche applicate. I punti piú importanti della dottrina del diritto puro, cosí come la filosofia deve trasmetterli, per quegli scopi, alla legislazione, sono i seguenti: 1) spiegazione del significato profondo e | proprio e dell'origine dei concetti dell'ingiusto e del giusto, del loro impiego e del posto che occupano nella morale; 2) la deduzione del diritto di proprietà; 3) la deduzione del valore morale dei contratti, dato che questo è il fondamento morale del patto sociale; 4) la spiegazione dell'origine e dello scopo dello Stato, della relazione di questo scopo con la morale e del trasferimento che ne risulta della dottrina morale del diritto, attraverso un rovesciamento, alla legislazione; 5) la deduzione del diritto penale. – Il resto del contenuto della dottrina del diritto altro non è che l'applicazione di questi principî, una determinazione piú precisa dei confini del giusto e dell'ingiusto per tutte le possibili situazioni della vita, le quali perciò vengono riunite e distribuite sotto specifici punti di vista e titoli. In queste dottrine particolari i manuali di diritto puro si trovano abbastanza d'accordo: solo nei principî essi suonano molto diversi, poiché questi ultimi stanno sempre in relazione con qualche sistema filosofico. E ora che abbiamo esposto, in conformità al nostro sistema, i primi quattro di quei punti essenziali (brevemente e in generale, certo, e tuttavia in modo preciso e chiaro) dobbiamo adesso parlare allo stesso modo anche del diritto penale.

Kant ha avanzato l'ipotesi, radicalmente falsa, che al di fuori dello Stato non si dia alcun compiuto diritto di proprietà[102]. Secondo la deduzione che abbiamo svolto sopra, anche nello stato di natura si dà proprietà con pieni diritti naturali, ossia morali, proprietà che non può essere lesa senza ingiustizia, ma che senza ingiustizia può essere difesa fino all'ultimo. Al contrario è certo che al di fuori dello Stato non si dà alcun diritto penale. Ogni diritto di punire è fondato unicamente sulla legge positiva, la quale prima che l'atto venga compiuto ha stabilito per esso una punizione, la cui minaccia, in quanto contro-motivo, dovrebbe prevalere su tutti i possibili motivi di quell'atto. Questa legge positiva va considerata come una legge sancita e riconosciuta da tutti i cittadini dello Stato. Si fonda quindi su un patto comune, al cui adempimento in ogni circostanza, e dunque all'esecuzione della pena da una parte e alla sopportazione della stessa dall'altra, i membri dello Stato sono vincolati: perciò la pena può essere imposta con diritto. Ne segue che lo scopo immediato della punizione nel singolo

[102] [KANT, *Metafisica dei costumi* cit., Parte I, cap. I, sez. I, § 15.]

caso è l'adempimento della legge come | contratto. L'unico scopo della legge, però, è incutere timore, affinché non vengano violati i diritti altrui: infatti è per mettere ciascuno al riparo dalla possibilità di subire ingiustizia che ci si è uniti nello Stato, che si è rinunciato a commettere ingiustizia e ci si è assunti il peso del mantenimento dello Stato stesso[103]. Dunque la legge e la sua esecuzione, la punizione, sono dirette essenzialmente al futuro, non al passato. È questo che distingue la punizione dalla vendetta, la quale ultima è motivata soltanto da ciò che è già accaduto, dunque dal passato in quanto tale. Ogni volta che si restituisce un'ingiustizia provocando un dolore senza aver uno scopo che riguardi il futuro ci troviamo di fronte a una vendetta, la quale non può avere altro fine se non quello di confortare noi stessi del male che abbiamo patito, per mezzo della visione della sofferenza altrui, che noi stessi abbiamo provocato. Ma questa è malvagità, è crudeltà, e non può avere una giustificazione etica. L'ingiustizia che qualcun altro commette nei miei confronti non mi autorizza in nessun modo ad arrecargli a mia volta ingiustizia. Ripagare il male con il male, senza ulteriori propositi, non è giustificabile né moralmente né, comunque, per mezzo di qualsiasi principio ragionevole, e lo *jus talionis*[104], eretto a principio autonomo, a principio ultimo del diritto penale, è un nonsenso. Perciò la teoria kantiana della pena come un semplice ripagare per la volontà di ripagare[105] è un punto di vista del tutto privo di fondamento e del tutto assurdo. Ciononostante essa spunta ancora fuori negli scritti di molti giuristi, sotto forma di un miscuglio di frasi eleganti che finiscono per essere un vuoto gioco di parole, come per esempio che il delitto, attraverso la punizione, viene espiato, oppure neutralizzato o cancellato, e cosí via. Ma nessun uomo ha l'autorità di ergersi a giudice e a compensatore in senso puramente morale, e di punire con il dolore che egli stesso ha provocato i misfatti dell'altro, imponendogli cosí di espiare per ciò che ha commesso. Anzi, questa sarebbe una presunzione delle piú sfacciate; ed è appunto per questo che nella Bibbia si legge: «Mia è la vendetta, dice il Signore, ed io voglio punire»[106]. L'uomo ha senza dubbio il diritto di prendersi cura della sicurezza della società,

[103] [Il passo è incompleto in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 457.]
[104] [La legge del taglione.]
[105] [Cfr. KANT, *Metafisica dei costumi* cit., *Appendice*, § 5.]
[106] [Deuteronomio, 32, 35 e Romani, 12, 19].

ma ciò può verificarsi solo attraverso la proibizione di tutte quelle azioni che sono indicate dalla parola «criminale», per prevenirle attraverso dei contro-motivi, costituiti dalle punizioni che la legge minaccia di comminare; minaccia che può risultare efficace solo se, quando, nonostante la proibizione, se ne presenta il caso, la si mette in atto. Che, di conseguenza, lo scopo della punizione, o meglio della legge | penale, sia quello di prevenire per mezzo dell'intimidazione è una verità cosí universalmente riconosciuta, anzi, di per se stessa evidente, che essa in Inghilterra è stata già espressa nell'antichissima formula d'accusa (*indictment*) della quale ancora oggi l'avvocato della corona si serve nei processi criminali, e che si chiude con queste parole: «If this be proved, you, the said N. N., ought to be punished with pains of law, to deter others from the like crimes, in all time coming»[107]. Quando un principe vuole concedere la grazia a un malfattore che sia stato condannato giustamente, il suo ministro gli obietta che un atto di questo genere provocherebbe subito il ripetersi di quel crimine[108]. – L'aver di mira il futuro è ciò che distingue la punizione dalla vendetta, e la punizione ha questa caratteristica quando viene applicata in esecuzione di una legge, la quale solo in quanto si annuncia come inevitabile in ogni caso a venire conferisce alla legge quella forza di intimidazione che costituisce appunto il suo scopo. – Qui un kantiano osserverebbe immancabilmente che, secondo questo modo di vedere, il malfattore che viene punito viene utilizzato «solo come mezzo». Ma questo principio, cosí instancabilmente ripetuto da tutti i kantiani, «che si deve trattare l'uomo sempre e solo come fine, mai come mezzo»[109], è in effetti un principio che risuona con una sua certa aria di importanza, e perciò è assolutamente adatto a tutti coloro che desiderano avere una formula che eviti loro la fatica di continuare a pensare; se però lo esaminiamo alla luce, esso si rivela come un'enunciazione del tutto vaga, indeterminata, che, per ciascun caso al quale deve essere applicata, richiede prima una particolare spiegazione, determinazione e modificazione, ma

[107] «Se questo sarà provato, voi, il nominato N. N., dovrete subire la punizione prevista dalla legge, al fine di dissuadere gli altri dal commettere dei crimini simili a questo, per tutto il tempo a venire». [Cfr. «Galignani's Messenger», 4 luglio 1857.]

[108] [L'intero periodo manca in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 458.]

[109] [Si tratta, come è noto, di una delle formulazioni dell'imperativo categorico kantiano, che impone di considerare l'essere razionale come fine in se stesso: «Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo» (I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Parte II, trad. it. di P. Chiodi, a cura di N. Pirillo, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 111).]

che presa in generale è però insufficiente, scarsamente significativa e, per di piú, problematica. L'assassino condannato per legge alla pena capitale deve certamente e con pieno diritto essere utilizzato solo come mezzo. Dato che la sicurezza pubblica, che è lo scopo principale dello Stato, è stata da lui turbata, anzi verrebbe addirittura soppressa se la legge non venisse applicata; egli, la sua vita, la sua persona devono ora essere il mezzo per l'applicazione della legge e, quindi, per la restaurazione della sicurezza pubblica, e lo diventano con pieno diritto: un mezzo per l'esecuzione del patto sociale al quale egli stesso, quando era un cittadino dello Stato, aveva aderito; egli, | di conseguenza, per poter godere con sicurezza della propria vita, della propria libertà e della propria proprietà, aveva anche dato in pegno la sua vita, la sua libertà e la sua proprietà, e questo pegno adesso è scaduto.

La teoria della punizione qui esposta, che appare evidente a ogni sana ragione, è certamente, nel suo contenuto fondamentale, un pensiero tutt'altro che nuovo, ma è solo un pensiero che è stato quasi soppiantato da nuovi errori, e che perciò era bisognoso di un'esposizione che fosse la piú chiara possibile. La quale è, nella sostanza, già contenuta in quello che dice Pufendorf[110] nel *De officio hominis et civis*, libro II, capitolo XIII[111]. Con essa è d'accordo anche Hobbes, nel *Leviatano*, capitoli XV e XXVIII[112]. Ai nostri giorni l'ha sostenuta, come è noto, Feuerbach[113]. In effetti la

[110] [Il giurista e filosofo tedesco Samuel von Pufendorf (1632-94), che fu seguace di Grozio. Il *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem* (1673) è, insieme al *De jure naturae et gentium* (1672), del quale rappresenta una sorta di compendio, la sua opera piú nota: fu tradotta in francese e in inglese ed ebbe una notevole influenza sulla cultura del XVIII secolo. Nella biblioteca di Schopenhauer erano presenti entrambe le opere nell'originale latino (cfr. HN, V, nn. 428-29, p. 131).]

[111] [Riferendosi a questo stesso passo, Schopenhauer scrive che «Pufendorf dà una teoria della pena assolutamente giusta ed esauriente. Nel suo *De jure naturae* non è formulata in modo cosí compiuto e chiaro» (HN, 1, § 535, p. 358; SP1, p. 482).]

[112] [«Hobbes (*Leviatano*, cap. XV) afferma molto giustamente che ogni pena dovrebbe riguardare solo il futuro, *ut qui peccavit emendetur, vel moneatur qui vident, ut caveant*. Punire in vista soltanto del passato sarebbe *crudelitas*. Cfr. *Leviatano*, cap. XXVIII» (HN, 1, § 535, p. 358; SP1, p. 482). Ecco il passo di Hobbes al quale Schopenhauer si riferisce: «Una settima [legge di natura] è che nelle vendette (cioè nel ripagare male con male) gli uomini non guardino alla grandezza del male passato, ma alla grandezza del bene che ne seguirà. Per via di essa ci è vietato di infliggere una punizione con altro disegno che non sia quello di correggere l'offensore o di dirigere altri» (HOBBES, *Leviatano*, trad. it. cit., p. 147). Nel capitolo XXVIII, invece, Hobbes si occupa delle eterne pene dell'inferno (cfr. *ibid.*, pp. 450 sgg.).]

[113] [Non si tratta, com'è evidente, del celebre filosofo Ludwig Feuerbach, ma di suo padre, il giurista tedesco Paul Johann Anselm von Feuerbach (1775-1833), del quale si veda soprattutto *Über die Strafe als Sicherungsmittel vor künftigen Beleidigungen des Verbrechers* («Sulla pena come mezzo per distogliere il criminale dal commettere nuovi delitti»), che fu pubblicato nel 1800. Schopenhauer si riferisce qui alla sua *Kritik des natürlichen Rechts als*

si ritrova già nelle sentenze dei filosofi antichi: Platone la espone con chiarezza nel *Protagora* (p. 114, ediz. Bip.)[114] e anche nel *Gorgia* (p. 168)[115] e, infine, nell'undicesimo libro delle *Leggi* (p. 165)[116]. Seneca esprime in poche parole l'opinione di Platone e una completa teoria di tutte le pene: «Nemo prudens punit, quia peccatum est; sed ne peccetur» (*De ira*, I, 16)[117].

Abbiamo dunque imparato che lo Stato è il mezzo tramite il quale l'egoismo, equipaggiato con la ragione, cerca di sfuggire alle proprie conseguenze negative che si rivoltano contro di lui, con il che ciascuno favorisce il bene di tutti poiché in esso vede compreso il suo bene personale. Ove lo Stato conseguisse pienamente il proprio fine, potrebbe far sí, mediante le forze umane congiunte in esso, che anche il resto della natura fosse sempre di piú obbligato a servirlo, e infine, attraverso l'eliminazione di ogni genere di male, potrebbe avvicinarsi un po' alla condizione del Paese di Cuccagna. Solo che da una parte lo Stato è ancora sempre molto lontano dall'aver conseguito il suo scopo; dall'altra parte sarebbe

Propädeutik zu einer Wissenschaft der natürliche Rechte («Critica del diritto naturale come propedeutica a una scienza del diritto naturale»), Altona 1796.]

[114] [PLATONE, *Protagora*, 324 a-c: «E se vorrai considerare, o Socrate, ciò a cui mira il punire chi commette ingiustizia, questo ti dimostrerà, di per sé, che veramente gli uomini sono convinti che la virtú si possa acquistare. Nessuno, infatti, punisce coloro che commettono ingiustizie in considerazione e a motivo del fatto che commisero ingiustizia: chiunque, almeno, non si abbandoni a irrazionale vendetta come una belva. Ma chi cerca di punire secondo ragione, non punisce a motivo del delitto trascorso – infatti non potrebbe certo ottenere che ciò che è stato fatto non sia avvenuto – ma in considerazione del futuro, affinché non commetta nuovamente ingiustizia né quello stesso che viene punito, né altri che veda costui punito. Ma chi pensa a questo modo, pensa che la virtú sia frutto di educazione. Dunque, punisce al fine di prevenire l'ingiustizia. Pertanto, tutti coloro che puniscono, e nella vita privata e nella vita pubblica, hanno questa convinzione» (trad. it. in *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, p. 821).]

[115] [ID., *Gorgia*, 472d-479a; trad. it. cit., pp. 885-91.]

[116] [ID., *Leggi*, IX, 862d-e: «A prescindere dal tipo di reato, non importa se esso sia grave o lieve, la legge, oltre a imporre il risarcimento del danno, dovrà sempre avere un fine educativo e mettere ciascuno nelle condizioni di non piú ricadere consapevolmente in colpa, o, se non altro, di cadervi assai piú raramente. In fondo, il fine specifico delle leggi migliori è proprio quello di condurre il cittadino a odiare l'ingiustizia, e ad amare – o per lo meno a non odiare – l'ideale della giustizia, e non importa in che modo: se con l'esempio o con le parole, coi piaceri o coi dolori, con gli onori o con i disonori; con le ammende o con le ricompense» (trad. it. in *Tutti gli scritti* cit., p. 1654).]

[117] [SENECA, *De ira*, III, 19,7: «Nessuna persona esperta di vita punisce perché si è commessa una colpa, ma affinché non sia commessa» (trad. it. di G. Viansino, in ID., *Dialoghi*, Mondadori, Milano 1992, vol. I, p. 179). Seneca si riferisce qui a un passo delle *Leggi* platoniche (IX, 934a-b): «E si noti che il colpevole subisce la condanna non per il male che ha già compiuto – perché quello che si è fatto non può essere cancellato –, ma affinché in futuro lui stesso e chi è spettatore della sua punizione nutrano un odio viscerale contro l'ingiustizia oppure riescano a evitare in gran parte una tale sciagura» (trad. it. di R. Radice, in *Tutti gli scritti* cit., p. 1715).]

pur sempre sottoposto a innumerevoli mali che ineriscono essenzialmente alla vita, e se anche questi potessero essere tutti quanti rimossi, alla fine la noia occuperebbe subito ogni spazio che essi avessero lasciato libero, il che lascerebbe come prima la vita in preda alla sofferenza; dall'altra parte ancora la discordia tra gli individui non può mai essere eliminata del tutto dallo Stato, dato che essa punzecchia nel piccolo quando viene proibita nel grande. E da ultimo Eris, ove fosse alla fine felicemente espulsa dall'interno, si rivolgerebbe verso l'esterno: bandita grazie all'ordinamento civile come contesa fra gli individui, fa ritorno dall'esterno sotto le spoglie della guerra tra i | popoli, e pretende allora in grande e tutto in una volta, come un debito accumulato, il sacrificio sanguinoso di quelle vittime che, per mezzo di sagge misure preventive, le si erano sottratte singolarmente. E anche ammesso che tutto questo si potesse alla fine superare ed eliminare grazie a una saggezza fondata su un'esperienza millenaria, il risultato finale sarebbe un eccesso di popolazione sull'intero pianeta, un male terribile del quale oggi solo un'audace capacità di immaginazione riesce a farsi un'idea[118].

§ 63.

Abbiamo conosciuto la giustizia temporale, che ha la sua sede nello Stato e che ha una funzione compensatrice o punitrice, e abbiamo anche visto che essa diventa giustizia solo riguardo al futuro; dato che senza tale riguardo qualsiasi punizione e qualsiasi compensazione di un delitto resterebbero prive di giustificazione, anzi, non sarebbero altro che l'aggiunta di un secondo male a quello che è già accaduto, senza senso e senza significato. Le cose vanno del tutto diversamente con la giustizia eterna, alla quale abbiamo già fatto cenno piú sopra, e che regge non lo Stato, ma il mondo stesso, non dipende da ordinamenti umani, non è sottomessa al caso e all'inganno, non è mai insicura, vacillante ed errante, ma è invece infallibile, ferma e sicura. – Il concetto di compensazione racchiude in sé già il tempo: perciò la giustizia eterna non può essere una giustizia compensativa e non può nemmeno, come la giustizia temporale, concedere rinvii e stabilire scadenze ed equilibrare solo mediante il tempo l'azione cattiva con le cattive conseguenze, né aver bisogno del tempo per

[118] Cfr. il cap. 47 del secondo volume.

sussistere. La punizione dev'essere qui cosí legata alla trasgressione da fare tutt'uno con essa.

> Δοκεῖτε πηδᾷν τ᾽ἀδικήματ᾽εἰς θεοὺς
> Πτεποῖσι, κᾄπειτ᾽ ἐν Διὸς δέλτου πτυχαῖς
> Γράφειν τιν᾽ αὐτά, Ζῆνα δ᾽εἰσορῶντα νιν
> Θνητοῖς δικάζειν· Οὐδ᾽ὁ πᾶς οὐρανός,
> Διὸς γράφοντος τὰς βροτῶν ἁμαρτίας,
> Ἐξαρκέσειεν, οὐδ᾽ἐκεῖνος ἂν σκοπῶν
> Πέμπειν ἑκάστῳ ζημίν· ἀλλ᾽ἡ Δίκη
> Ἐνταῦθά που᾽στίν ἐγγύς, εἰ βούλεσθ᾽ὁρᾷν.
> Euripide, *apud Stobeum Eclogae* I, c. 4.

415

> | (Volare pennis scelera ad aetherias domus
> Putatis, illic in Jovis tabularia
> Scripto referri; tum Jovem lectis super
> Sententiam proferre? – sed mortalium
> Facinora coeli, quantaquanta est, regia
> Nequit tenere: nec legendis Juppiter
> Et puniendis par est. Est tamen ultio,
> Et, si intuemur, illa nos habitat prope)[119].

Che una tale giustizia eterna esista realmente nell'essenza del mondo risulterà presto con la massima chiarezza a chi abbia afferrato il pensiero che abbiamo svolto fino a questo punto.

Il fenomeno, l'oggettità dell'unica volontà di vivere, è il mondo, in tutta la molteplicità delle sue parti e delle sue forme. L'esistenza stessa e le varietà dell'esistenza, nell'intero come in ciascuna delle parti, sono costituite unicamente dalla volontà. Essa è libera, è onnipotente. In ogni cosa la volontà si manifesta proprio come essa stessa si determina in sé e al di fuori del tempo. Il mondo è solo lo specchio di questo volere: ogni finitezza, ogni sofferenza, ogni tormento che il mondo contiene appartengono all'espressione di ciò che il volere vuole, sono cosí come sono perché cosí li vuole la volontà. Perciò la piú severa legge di giustizia è che ciascun essente porti su di sé il peso dell'esistenza in generale, e quindi dell'esistenza della propria specie e di quella della propria individualità particolare, esattamente cosí come essa è e nelle condizioni in cui esse sono, in un mondo cosí com'è, governato dal caso e dall'errore, segnato dal tempo, perituro, continuamente sofferente: qualsiasi

[119] [«Ritenete che i delitti abbian ali per volare sino agli | dèi, e che lí, sulle tavole di Zeus | siano scritti, e che Zeus, una volta che li abbia letti | giudichi gli uomini? L'intero cielo, | se Zeus li scrivesse, non basterebbe a contener i | peccati dei mortali, né Zeus ha il compito di | leggerli punendo poi ciascuno: la giustizia già qui | si compie, se la sapete vedere». Si tratta di alcuni versi del *Melanippo*, una tragedia perduta di Euripide citati da Stobeo. Paul Deussen e Artur Hübscher correggono il rinvio in *Eclogae*, I, cap. III.]

cosa gli capiti, qualsiasi cosa gli possa capitare, gli accade sempre secondo giustizia. Poiché sua è la volontà: e come la volontà è, cosí è il mondo[120]. La responsabilità dell'esistenza e della condizione di questo mondo può portarla solo la volontà stessa, nessun altro: come potrebbe un altro averla su di sé? – Se si vuole sapere in tutto e per tutto che cosa sono gli uomini, considerati dal punto di vista morale, si consideri in tutto e per tutto il loro destino. Esso è mancanza, miseria, disgrazia, tormento e morte. La giustizia eterna regna sovrana: se essi, presi tutti insieme, non fossero e non valessero cosí poco, nemmeno il loro destino, considerato nell'insieme, sarebbe cosí triste. In questo senso possiamo dire: il tribunale del mondo è il mondo stesso. | Se si potessero mettere su u n o s o l o dei piatti della bilancia tutte le sofferenze del mondo, e sull'altro tutta la colpa del mondo, la bilancia rimarrebbe certamente in equilibrio.

416

Non c'è dubbio però che alla conoscenza dell'individuo in quanto tale, cosí come è scaturita dalla volontà che la genera per porla al proprio servizio, il mondo non si presenta cosí come da ultimo si svela all'osservatore, come l'oggettità dell'unica e sola volontà di vivere che egli stesso è: il velo di Maya, come lo chiamano gli Indiani, offusca lo sguardo dell'individuo incolto; a costui, invece della cosa in sé, si mostra solo il fenomeno nel tempo e nello spazio, nel *principio individuationis* e nelle restanti forme del principio di ragione; in questa forma la sua conoscenza limitata non vede l'essenza delle cose, che è una sola, ma i suoi fenomeni, che sono distinti, separati, innumerevoli, molto diversi gli uni dagli altri, addirittura contrapposti. Allora gli sembra che la voluttà sia una cosa e il tormento un'altra del tutto diversa; quest'uomo qui gli sembra un persecutore e un assassino, quell'altro il perseguitato e la vittima; la cattiveria gli sembra una cosa, il male patito un'altra. Vede qualcuno vivere nella gioia, nell'abbondanza e nel piacere, e allo stesso tempo vede altri che muoiono fra i tormenti della fame e del freddo davanti alla sua porta. Allora si chiede: dov'è qui la giusta compensazione? Ed egli stesso, nella violenza dell'impulso della volontà, che è la sua origine e la sua essenza, si aggrappa alle voluttà e ai piaceri della vita, si tiene stretto ad essi con tutte le proprie forze, e non sa che proprio con questo atto della sua volontà egli afferra e stringe forte a sé tutti quei dolori e quei tormenti della vita alla cui vista rabbrividisce. Vede la sof-

[120] [Quest'ultima frase manca del tutto in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 462.]

ferenza, vede la malvagità nel mondo: ma, lungi dal riconoscere che l'una e l'altra altro non sono che facce diverse del fenomeno dell'unica volontà di vivere, le prende per due realtà molto diverse, addirittura contrapposte, e spesso cerca attraverso la malvagità, vale a dire causando sofferenza ad altri, di sfuggire al male, alla sofferenza del proprio essere individuale, prigioniero del *principio individuationis*, ingannato dal velo di Maya. – Poiché, come sul mare infuriato che, sconfinato in tutte le direzioni, innalza e abbatte ululando onde alte come montagne, il navigatore siede nella sua barca, affidandosi alla propria fragile imbarcazione, cosí il singolo uomo siede tranquillo nel mezzo di un mondo pieno di tormenti, appoggiandosi | con fiducia al *principium individuationis*, ossia al modo in cui l'individuo conosce le cose in quanto fenomeni. Il mondo sconfinato, pieno ovunque di sofferenze nell'infinito passato e nell'infinito futuro, gli rimane estraneo, anzi, lo considera una vera e propria fiaba: la sua microscopica persona, il suo presente privo di estensione, il suo star bene che dura lo spazio di un istante, solo essi, per lui, hanno realtà, ed egli fa di tutto per conservarli, fino a quando una conoscenza migliore non gli apra gli occhi. Fino a quel momento vive a malapena nella piú nascosta profondità della sua coscienza il presentimento del tutto oscuro che quel mondo non gli sia poi cosí estraneo, ma che abbia con lui una relazione dalla quale il *principium individuationis* non lo può proteggere. Da questo presentimento discende quell' orrore invincibile e comune a tutti gli uomini (e forse addirittura anche agli animali piú intelligenti), che li afferra repentinamente quando, per un caso qualsiasi, smarriscono il *principio individuationis*, quando il principio di ragione, in una qualsiasi delle sue forme, sembra subire un'eccezione: per esempio, quando sembra che un cambiamento si produca da sé, senza causa, o che un morto ritorni in vita, o che in qualsiasi maniera il passato o il futuro diventino presenti, o il lontano diventi vicino. L'enorme terrore per questo genere di cose si fonda sul fatto che ci troviamo all'improvviso smarriti di fronte a qualcosa che esula dalle forme conoscitive del fenomeno, che sono le sole a tenere distinto il loro proprio individuo dal resto del mondo. Questa separazione, però, si trova appunto solo nel fenomeno e non nella cosa in sé; ed è proprio su questo che si basa la giustizia eterna. – In effetti ogni gioia temporale si basa, e ogni saggezza si muove, su un terreno minato. Esse proteggono la persona dalle sventure e le procurano i piaceri; ma la persona è un mero fenomeno, e la sua diversità dagli altri individui e il suo

essere libera dalle sofferenze che gli altri sopportano dipendono dalla forma del fenomeno, dal *principio individuationis*. Secondo la vera essenza delle cose ciascuno deve considerare come proprie tutte le sofferenze del mondo, anzi deve considerare come reali per sé tutte le sofferenze possibili, sino a quando egli è solida volontà di vivere, vale a dire sino a quando afferma con ogni forza la vita. Per la conoscenza che guarda attraverso il *principium individuationis* una vita felice nel tempo, donata dal caso, o strappata ad esso con intelligenza | in mezzo a innumerevoli sofferenze altrui, non è altro che il sogno di un mendicante che creda di essere un re, per apprendere però, al risveglio, che solo una fuggevole illusione l'aveva separato dalle sofferenze della sua vita.

Allo sguardo che si limita alla conoscenza che segue il principio di ragione, al *principium individuationis*, la giustizia eterna si sottrae: quello sguardo non si avvede della sua mancanza, tranne nel caso in cui la sostituisca con delle finzioni. Vede che il malvagio, dopo aver commesso misfatti e crudeltà di ogni genere, vive felice e se ne va indisturbato dal mondo. Vede l'oppresso trascinare con fatica sino alla fine una vita piena di sofferenze, senza che si faccia avanti un vendicatore, un giustiziere. Ma la giustizia eterna sarà compresa e afferrata solo da chi sappia elevarsi al di sopra di quella conoscenza che progredisce seguendo il filo conduttore del principio di ragione e che è legata ai singoli oggetti; da chi conosca le idee, sappia guardare attraverso il *principium individuationis*, e si accorga che alla cosa in sé non toccano le forme del fenomeno. Solo costui, in virtú della conoscenza stessa, è in grado di comprendere la vera essenza della virtú (la quale, nel prosieguo della presente trattazione, diventerà presto accessibile anche a noi) sebbene per l'esercizio della virtú questa conoscenza *in abstracto* non sia in alcun modo richiesta. A chi dunque è pervenuto alla conoscenza suddetta risulterà chiaro che, poiché la volontà è l'in-sé di tutti i fenomeni, il tormento che è inflitto ad altri e quello che soffriamo personalmente, la malvagità e il dolore, colpiscono sempre e solo una e una medesima essenza, anche se i fenomeni in cui l'uno e l'altro si manifestano sussistono come individui del tutto distinti o addirittura separati da ampi intervalli di tempo e di spazio. Costui vedrà inoltre che la diversità tra chi infligge le sofferenze e chi le deve sopportare riguarda solo il fenomeno e non tocca la cosa in sé, che è la volontà che vive in entrambi, la quale qui, ingannata dalla conoscenza legata al suo servizio, non riconosce se stessa, e cerca in uno dei suoi fenomeni un accrescimento del benesse-

re, mentre nell'altro produce una grande sofferenza, e cosí, spinta da un impulso violento, conficca i denti nella sua stessa carne, non sapendo che, cosí facendo, ferisce sempre e solo se stessa, rendendo palese in questo modo, attraverso il *medium* dell'individuazione, | quella conflittualità con se stessa che porta nella propria interiorità piú profonda. Il tormentatore e il tormentato sono una cosa sola. Il primo erra in quanto crede di non essere partecipe del tormento, l'altro in quanto crede di non essere partecipe della colpa. Se entrambi aprissero gli occhi, quello dei due che infligge la sofferenza capirebbe di vivere in tutti quegli esseri che, nel vasto mondo, patiscono dei tormenti e che, se sono dotati di ragione, riflettono inutilmente sul perché siano stati chiamati a un'esistenza fatta di sofferenze cosí grandi, che ritengono di non avere meritato; e il tormentato capirebbe che ogni malvagità che viene o che è stata commessa sulla terra deriva da quella volontà che costituisce anche il suo essere, che anche in lui si manifesta e che, attraverso questa manifestazione fenomenica e attraverso la sua affermazione, egli ha assunto su di sé tutte le sofferenze che derivano da quella volontà e, fino a che egli stesso è questa volontà, è giusto che le sopporti. – È muovendo da questa conoscenza che il poeta visionario Calderón, nel suo *La vita è sogno*, dice:

> Pues el delito mayor
> Del hombre es haber nacido.
> (Poiché il delitto piú grande
> dell'uomo è l'essere nato)[121].

E come potrebbe non essere una colpa, dato che per una legge eterna su di esso incombe la morte? Calderón non ha fatto che esprimere, in quei versi, il dogma cristiano del peccato originale.

La conoscenza vivente della giustizia eterna, il braccio della bilancia che congiunge inseparabilmente il *malum culpae* con il *malo poenae*, richiede che ci si sollevi completamente al di sopra dell'individualità e del principio della sua possibilità: essa – come anche la conoscenza pura e limpida, che le è affine e che chiariremo tra breve, dell'essenza di tutte le virtú – resterà perciò alla maggior parte degli uomini perennemente inaccessibile. – Perciò i saggi progenitori del popolo indiano la espressero veramente in modo immediato, fin dove il concetto e il linguaggio sono in grado di

[121] [P. CALDERÓN DE LA BARCA, *La vida es sueño*, atto I, scena 1, vv. 111-12 (si veda la trad. it., con testo originale a fronte, curata da L. Orioli, *La vita è sogno*, Adelphi, Milano 1990^2, pp. 10-11).]

esprimerla e sin dove lo consente la loro modalità espressiva, che è sempre ancora legata alle immagini e anche rapsodica, solo nei *Veda*, la cui conoscenza era consentita soltanto alle tre caste rigenerate, ossia solo nella dottrina esoterica; nella religione popolare, invece, ossia nella dottrina essoterica, l'hanno comunicata solo miticamente. La raffigurazione diretta la troviamo nei *Veda*, il frutto della piú alta conoscenza e della piú profonda sapienza umana, | il cui nocciolo è giunto infine sino a noi, come il dono piú grande di questa prima metà del secolo[122], nelle *Upaniṣad* – espresso in diversi modi, ma soprattutto nel fatto che, davanti agli occhi del discepolo, si fa sfilare ordinatamente tutta la serie degli esseri del mondo, animati e inanimati, e davanti a ciascuno di essi viene pronunciata una parola che è diventata una formula e che, come tale, si chiama *Mahavakya*[123]: *Tatoumes*, o piú correttamente, *tat twam asi*, che significa: «Questo sei tu»[124]. – Per il popolo, però, questa grande verità è stata tradotta, sino a dove esso, nella sua limitatezza, la poteva afferrare, nella modalità di conoscenza che segue il principio di ragione; questa però, secondo la propria essenza, non è affatto in grado di accogliere quella verità nella sua purezza e in sé, e si trova anzi del tutto in contraddizione con essa; per questo tutto quel che può ottenere è un suo surrogato nella forma del mito, che è sufficiente come regola per la condotta, in quanto riesce a renderne comprensibile, sia pure attraverso una rappresentazione figurata, il significato etico della modalità conoscitiva conforme al principio di ragione, che le rimane sempre estranea; e questo è lo scopo di tutte le dottrine religiose, che sono, nel loro insieme, dei travestimenti mitici di quelle verità che alle menti degli uomini rozzi risultano inaccessibili. Quel mito lo si potrebbe anche in questo senso chiamare, nel linguaggio di Kant, un postulato della ragione pratica: considerato in questo modo, però, ha il grande vantaggio di non contenere alcun elemento che non ci stia dinanzi agli occhi nel regno della realtà effettiva, e perciò può giustificare tutti i suoi concetti con intuizioni. Mi riferisco al mito della metempsicosi. Esso insegna che tutte le sofferenze che nella

[122] [L'inciso manca del tutto in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 466.]

[123] [Ossia «verità fondamentale».]

[124] *Oupnek'hat*, vol. I, pp. 60 sgg. [Cfr. *Chandogya Upaniṣad*, VI *Prapathaka*, in *Upaniṣad* cit., pp. 241-52. I testi sacri dell'induismo cui Schopenhauer fa riferimento divennero disponibili in Europa nel 1801, con il titolo di *Oupnek'hat*, grazie alla traduzione latina che Abraham-Hyacinte Anquetil-Duperron fece di una traduzione persiana di un certo numero di testi originali.]

vita si infliggono ad altri esseri dovranno essere espiate in una vita successiva in questo stesso mondo e proprio passando attraverso le medesime sofferenze; un'idea che ha una portata cosí ampia che chi uccide anche un solo animale dovrà rinascere un giorno, nel tempo infinito, proprio nelle spoglie di quest'animale e dovrà morire della stessa morte. Questo mito insegna che una condotta malvagia porta con sé una vita futura in questo mondo sotto la forma di esseri sofferenti e disprezzati: si rinascerà perciò nelle caste inferiori, o come donna, o come animale, come paria o *chandala*[125], come lebbroso, come coccodrillo, e cosí via. Tutti i tormenti che il mito minaccia li documenta | con intuizioni ricavate dal mondo reale, per mezzo di esseri che soffrono senza nemmeno sapere come abbiano fatto a meritarsi il loro tormento, e non ha bisogno di chiamare in aiuto nessun altro inferno. Ma come ricompensa esso promette, al contrario, una rinascita sotto forme migliori, piú nobili, nelle spoglie di brahmano, di saggio, di santo. La piú alta ricompensa che spetta alle azioni piú nobili[126] e alla piú completa rassegnazione, ricompensa che spetta anche alla donna che in sette vite successive si sia volontariamente immolata sul rogo del marito, non meno che all'uomo la cui bocca pura non abbia mai pronunciato una sola menzogna, questa ricompensa il mito la può esprimere nel linguaggio di questo mondo solo negativamente, attraverso la promessa, cosí spesso prospettata, che non saremo piú chiamati a rinascere: «non adsumes iterum existentiam apparentem»[127]; oppure, come la esprimono i buddisti, i quali non danno valore né ai *Veda* né alle caste: «Tu giungerai al Nirvana, ossia a uno stato nel quale non si danno quattro cose: nascita, vecchiaia, malattia e morte»[128].

Mai un mito si è avvicinato né mai si avvicinerà cosí strettamente a una verità filosofica accessibile a un numero cosí limitato di uomini quanto questa antica dottrina del piú nobile e piú antico dei popoli, presso il quale essa, per quanto anche qui in molti punti degenerata, regna tuttavia tuttora come generale credenza popolare e ha sulla vita un influsso indiscutibile, oggi come quattromila anni fa. Questa raffigurazione mitica *non plus ultra* l'hanno già accolta con ammirazione Pitagora e Platone che, importandola dall'India o dall'Egitto, l'hanno onorata, applicata e, non sappiamo sino a che punto, ci hanno creduto essi stessi. – Noi invece mandiamo ora ai brahmani *clergymen* inglesi e fratelli moravi per insegnare loro, con compassione, qualcosa di meglio, per spiegare loro che sono stati creati dal nulla e che di questo dovrebbero essere lieti e riconoscenti. Ma ci capita come a chi tiri una palla contro una roccia. In India le nostre religioni non potranno mai attecchire: la sapienza originaria del genere umano non verrà soppiantata dagli eventi accaduti in Galilea. Al contrario, la sapienza indiana torna a scorrere verso l'Europa, e produrrà una trasformazione radicale del nostro sapere e del nostro pensare.

[125] [Con la parola *chandala* il sanscrito indica la massa degli individui che, non appartenendo ad alcuna casta, costituiscono l'infimo livello dell'ordine sociale; anzi, di piú ancora, si trovano di fatto «al di fuori del sistema vero e proprio» (CH. H. PUECH [a cura di], *Storia delle religioni*, vol. XIII. *Religione vedica e induismo*, trad. it. di M. N. Pierini, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 169). Nietzsche utilizzerà questo termine nel capitolo *I «miglioratori» dell'umanità del Crepuscolo degli idoli* e nei §§ 56 e 57 dell'*Anticristo*.]

[126] [Non agli «animi piú nobili», come traduce *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 468.]

[127] [«Tu non assumerai di nuovo un'esistenza apparente». Cfr. *Chandogya Upaniṣad*, VIII *Prapathaka*, XIV e XV *Khanda*, in *Upaniṣad*, trad. it. cit., pp. 278-79.]

[128] [Il nirvana è suprema beatitudine in quanto liberazione dai falsi legami con il mondo. La parola *nirvana* significa, alla lettera, «spegnere», «raffreddare» (cfr. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana* cit., vol. I, pp. 437 sgg.), e allude a un'esistenza non condizionata dalla relazione: «libertà dalla rinascita, rompere le catene dell'esistenza, sradicare il desiderio, l'odio e l'ignoranza; quindi un'esistenza incondizionata» (*ibid.*, p. 617).

| § 64.

Ma ora, dalla nostra esposizione, che non è mitica, ma filosofica, della giustizia eterna, vogliamo procedere alle considerazioni ad essa connesse intorno al significato etico dell'azione e della coscienza, che ne è la semplice conoscenza sul piano del sentimento. – Voglio solo, a questo punto, richiamare anzitutto l'attenzione su due particolari caratteristiche della natura umana, le quali possono contribuire a chiarire come ciascuno sia consapevole, quanto meno per una sorta di un sentimento oscuro, dell'essenza di quella giustizia eterna e dell'unità e identità della volontà in tutte le manifestazioni fenomeniche su cui essa si basa.

In modo del tutto indipendente dallo scopo che, come abbiamo dimostrato, lo Stato persegue con lo strumento della pena, scopo sul quale si basa il diritto penale, vedere che un'azione malvagia, una volta commessa, viene punita dà soddisfazione non solo a chi è stato offeso, il quale è per lo piú animato dalla sete di vendetta, ma anche allo spettatore piú disinteressato, il quale vede che chi ha procurato ad altri un dolore patisce a sua volta un dolore della stessa entità[129]. Mi pare che qui non si esprima nient'altro che la

[129] [Il passo è incompleto in *Mondo* 1989, p. 502.]

coscienza di quella giustizia eterna, la quale tuttavia viene subito fraintesa e falsata da una mente non purificata, in quanto, confusa nel *principium individuationis*, essa cade in una anfibolia di concetti e pretende dal fenomeno ciò che compete unicamente alla cosa in sé, e non è in grado di comprendere fino a che punto in sé l'offensore e l'offeso siano una cosa sola e fino a che punto sia la medesima essenza che, non riconoscendo se stessa nel proprio fenomeno, porta su di sé tanto il tormento quanto la colpa; esige invece piuttosto di rivedere in quello stesso individuo al quale tocca la colpa anche il tormento. – Perciò i piú vorrebbero anche pretendere che un uomo che abbia un grado molto alto di malvagità – grado che si può certo riscontrare in molti uomini, ma non, come in costui, accompagnato da altre qualità –, un uomo che fosse di gran lunga superiore agli altri grazie a una non comune forza della mente, e che, in forza di ciò, procurasse a milioni di altri esseri umani, per esempio come conquistatore, delle sofferenze indicibili – costoro vorrebbero pretendere, dico, che un uomo di questo genere debba, comunque e quando che sia, espiare tutte le sofferenze che ha provocato con un'eguale quantità di dolori. Costoro infatti non capiscono che, | in sé, il tormentatore e i tormentati sono una cosa sola e che la volontà in forza della quale i tormentati esistono e vivono è proprio quella stessa che appare anche nel tormentatore e che proprio attraverso di lui manifesta nel modo piú chiaro la propria essenza; essa soffre allo stesso modo negli oppressi come nell'oppressore, e in effetti in quest'ultimo in misura tanto maggiore quanto piú elevata è in lui la chiarezza e la trasparenza della coscienza e quanto maggiore veemenza ha in lui la volontà. – Che però una conoscenza piú profonda, non piú prigioniera del *principium individuationis*, dalla quale deriva ogni virtú e ogni nobiltà d'animo, non si curi piú di perseguire questo sentimento di rappresaglia, lo dimostra già l'etica cristiana, che proibisce del tutto di ricambiare male con male e fa valere la giustizia eterna come se fosse nel dominio, diverso da quello del fenomeno, della cosa in sé («La vendetta è mia, io voglio punire, dice il Signore», *Romani*, 12,19).

423

Un tratto molto piú sorprendente, ma anche molto piú raro, della natura umana, che esprime quel desiderio di trascinare la giustizia eterna nel dominio dell'esperienza, ossia dell'individuazione, e allo stesso tempo allude a una coscienza avvertita del fatto che, come ho spiegato sopra, la volontà di vivere recita a proprie spese la grande tragi-commedia, e che la stessa e unica volontà vive in tutti i fenomeni, un tratto di questo genere, dico, è il seguente. Noi vediamo

talvolta che un uomo, a causa di una grande iniquità subita, o che magari ha vissuto come semplice testimone, si indigna a tal punto da mettere a repentaglio, in modo consapevole e senza avere via di scampo, la propria vita, allo scopo di potersi vendicare dell'autore di quell'oltraggio. Lo vediamo talvolta ricercare per anni un potente oppressore, infine assassinarlo e poi morire egli stesso sul patibolo, come aveva previsto e, anzi, spesso senza nemmeno cercare di evitarlo, in quanto la sua vita ha conservato per lui un valore solo come strumento di vendetta. – Soprattutto tra gli spagnoli si trovano esempi di questo genere[130]. Se noi ora consideriamo con attenzione lo spirito di quella | sete di compensazione, troviamo che è molto diverso dalla comune vendetta, che vuole mitigare la sofferenza patita con la vista di quella provocata; anzi, troviamo che ciò che essa ha di mira non deve nemmeno essere chiamato vendetta, quanto punizione: essa intende infatti, propriamente, ottenere un effetto nel futuro attraverso l'esempio e senza proporsi di conseguire qui alcuno scopo egoistico, né per l'individuo che mette in atto la vendetta, poiché costui soccombe ad essa, né per una società che provvede alla propria sicurezza con delle leggi: dato che quella pena viene inflitta da un singolo e non dallo Stato, né in applicazione di una legge, essa piuttosto colpisce sempre un'azione che lo Stato non voleva o non poteva punire, e della quale disapprova la pena. Mi sembra che l'indignazione che spinge un uomo di questo genere cosí lontano dai confini di ogni amore di sé scaturisca dalla coscienza piú profonda di essere esso stesso l'intera volontà di vivere che si manifesta in tutti gli esseri e in tutti i tempi, e che perciò gli appartengono nello stesso modo il piú lontano futuro come il presente, e non c'è nulla che gli possa essere indifferente. Affermando questa volontà, egli pretende tuttavia che, nello spettacolo in cui viene messa in scena la sua essenza, non appaia nuovamente un'iniquità cosí inaudita e vuole, con l'esempio di una vendetta contro la quale non si dà alcuna possibilità di difesa, dato che nemmeno la paura della morte può trattenere il vendicatore, spaventare il malfattore futuro. La volontà di vivere, sebbene si affermi ancora, non dipende piú qui dal singolo fenomeno, dall'individuo, ma abbraccia l'idea dell'uomo e vuole

424

[130] Quel vescovo spagnolo che, durante l'ultima guerra [1808-14], avvelenò a un tempo se stesso e i generali francesi che sedevano alla sua tavola appartiene a questa categoria, come molti altri fatti accaduti nel corso di quella guerra. Altri esempi si trovano anche in Montaigne, libro II, cap. XII. [Si tratta, ovviamente, degli *Essais*. Del lunghissimo cap. XII (che occupa le pp. 564-805 della trad. it. di F. Garavini, Mondadori, Milano 1970, vol. I) si vedano, per la questione qui affrontata da Schopenhauer, soprattutto le pp. 739 sgg.].

mantenere il suo fenomeno puro da questa inaudita, abominevole iniquità. È un tratto del carattere raro, denso di significato, anzi sublime, attraverso il quale il singolo si sacrifica, in quanto aspira a diventare il braccio della giustizia eterna, della quale peraltro ancora non conosce l'autentica essenza.

§ 65.

Attraverso tutte le considerazioni che sono state svolte sino a questo punto a proposito delle azioni umane, ci siamo aperti la strada per la considerazione conclusiva, e abbiamo di molto facilitato il compito che ci resta da svolgere, che consiste nell'elevare a chiarezza astratta e filosofica[131], e nello stabilire che si tratta di una parte del nostro pensiero fondamentale, l'autentico significato etico dell'azione, quello che nella vita viene indicato per mezzo delle parole | *buono e cattivo*, con le quali ci si intende alla perfezione.

Voglio però anzitutto ricondurre al loro significato autentico quei concetti di *buono e cattivo*, che gli scrittori filosofici dei nostri giorni – ed è davvero sorprendente – trattano come concetti semplici, non passibili perciò di alcuna analisi; questo per non rimanere confusi nell'illusione oscura che essi contengano piú di quanto di fatto contengono, e dicano già in sé e per sé tutto ciò di cui qui c'è bisogno. E questo lo posso fare perché io stesso sono tanto poco intenzionato a cercare di nascondermi dietro la parola *buono*, quanto poco lo sono stato in precedenza a farlo dietro le parole *bello* e *vero*, per poi far credere, attaccandoci un « *tà* » (che al giorno d'oggi ha una particolare σεμνότης[132] e può perciò, in numerosi casi, essere d'aiuto) e assumendo un'aria solenne, di avere, pronunciando queste parole, fatto qualcosa di piú che indicare tre concetti molto ampi e astratti, e di conseguenza per nulla ricchi di contenuto, che hanno un'origine e un significato molto differenti. In effetti, a chi, tra coloro che hanno familiarità con gli scritti dei nostri giorni, non è venuta infine la nausea per quelle tre parole, che pure indicavano, originariamente, tre cose cosí eccelse, do-

[131] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 471, omette «astratta» e trasforma «filosofica» in «filosofia».]

[132] [«Σεμνός» (da cui l'astratto «Σεμνότης») significa in greco «nobile», «venerando», «degno di rispetto», «solenne»; ma possiede anche – per esempio in Aristofane e in Aristotele – il significato ironico di «pomposo», «enfatico», che è quello cui allude qui Schopenhauer.]

po che ha dovuto vedere mille volte come i piú inadatti all'esercizio del pensiero credano che basti riempirsi la bocca con esse con l'aria di una pecora ispirata per avere espresso la piú profonda saggezza?

La spiegazione del concetto di *vero* è già stata fornita nel saggio sul principio di ragione, cap. V, §§ 29 sgg.[133]. Il contenuto del concetto di *bello* è stato spiegato autenticamente per la prima volta dal nostro terzo libro. Adesso vogliamo ricondurre il concetto di *buono* al proprio significato, e lo possiamo fare con poche parole. Si tratta di un concetto essenzialmente relativo che indica la *conformità di un oggetto a una qualunque aspirazione determinata della volontà*. Quindi tutto ciò che va a genio alla volontà in una qualunque delle sue manifestazioni, tutto ciò che soddisfa il suo scopo, viene pensato per mezzo del concetto di *buono*, per quanto possa essere per il resto molto diversificato. Perciò parliamo di buon cibo, di buone strade, di buon tempo, di buone armi, di un buon presagio, e cosí via: in breve, chiamiamo | buono tutto ciò che è proprio cosí come noi vogliamo che sia; ed è per questo che per uno può essere buono ciò che per un altro è addirittura l'opposto. Il concetto di buono si suddivide in due sottospecie, quella della soddisfazione immediata nel presente e quella della soddisfazione mediata, ossia trasferita nel futuro, della volontà, vale a dire il piacevole e l'utile. – Il concetto opposto, sino a che si parla di esseri privi di conoscenza[134], viene espresso con la parola *cattivo*, e piú raramente e astrattamente con la parola *male*, che indica dunque tutto ciò che non va a genio a una qualsiasi aspirazione della volontà. Come tutti gli altri esseri che possono entrare in relazione con la volontà, anche gli uomini che si dimostrano favorevoli ai nostri fini, utili, amichevoli, possono essere chiamati *buoni* nello stesso senso e sempre in un'accezione relativa, come risulta, per esempio, dall'espressione: «Costui è buono per me, non però per te». Taluni però, il cui carattere comporta che, in generale, non ostacolino le aspirazioni della volontà altrui in quanto tali, ma piuttosto le assecondino, e che sono perciò costantemente servizievoli, benevoli, affabili, caritatevoli, vennero definiti uomini *buoni* in ragione di questa relazione del loro modo di comportarsi con la volontà altrui. Il concetto contrapposto, quando ci si riferisce a esseri capaci di conoscenza (animali e uomini), si indica

[133] [Cfr. ZA, V, pp. 121 sgg.; *Quadruplice II*, pp. 159 sgg.]

[134] [L'intero inciso viene omesso in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 473.]

in tedesco, e da circa cent'anni anche in francese, con una parola diversa da quella usata per gli esseri privi di quella capacità, vale a dire rispettivamente attraverso le parole *böse* e *méchant*[135]; in quasi tutte le altre lingue, invece, questa differenza non si trova, e κακός, *malus, cattivo, bad* vengono utilizzanti tanto per gli uomini quanto per le cose inanimate, quando si contrappongono agli scopi di una determinata volontà individuale. Dunque, muovendo in tutto e per tutto dal lato passivo del buono, la trattazione poteva rivolgersi solo in un secondo tempo al lato attivo per ricercare quale sia il tipo di condotta dell'uomo che viene detto buono non piú in rapporto agli altri, ma in rapporto a se stesso, in modo particolare spiegando da una parte la stima puramente oggettiva che tale condotta suscita con ogni evidenza negli altri, dall'altra parte la particolare soddisfazione di sé che ciascuno prova con altrettanta evidenza, soprattutto quando se la conquista con sacrifici di vario genere[136]; e anche, al contrario, spiegando il dolore profondo che si accompagna alle intenzioni malvagie, per quanto grandi possano essere i vantaggi esteriori che procurino | 427 a chi le nutre dentro di sé. Ebbene, si originarono da qui i sistemi etici, tanto quelli filosofici quanto quelli che si fondano su dottrine religiose. Entrambi cercano sempre di stabilire una qualche connessione tra felicità e virtú: i primi per mezzo o del principio di non contraddizione o anche di quello di ragione, facendo della felicità o un che di identico alla virtú o una sua conseguenza, sempre in modo sofistico; i secondi, invece, affermando l'esistenza di altri mondi, diversi da quelli che l'esperienza può a suo modo conoscere[137]. Al contrario,

[135] [Ossia «malvagio».]

[136] [L'ultima parte della frase manca in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 473.]

[137] Osserviamo qui, per inciso, che ciò che conferisce la sua grande forza a ogni dottrina religiosa positiva, il punto d'appoggio che le consente di mantenere il proprio fermo dominio sulle coscienze, è senz'altro il suo lato etico, sebbene non immediatamente come tale, ma in quanto è saldamente annodato e intrecciato con il resto del dogma mitico che è proprio di ciascuna dottrina religiosa, tanto che sembra spiegabile solo per mezzo di quest'ultimo; sí che, sebbene il significato etico delle azioni non possa essere spiegato in conformità al principio di ragione e ogni mito segua invece questo principio, tuttavia i credenti ritengono che il significato etico delle azioni e il loro mito siano del tutto inseparabili, anzi, che siano senz'altro una cosa sola, e considerano ogni attacco al mito come un attacco contro il diritto e contro la virtú. E ciò arriva sino al punto che, nei popoli monoteisti, ateismo, ossia irreligiosità, sia diventato sinonimo di assenza di ogni moralità. I sacerdoti vedono di buon occhio questi equivoci concettuali, solo in conseguenza dei quali è potuto sorgere quel mostro terribile che è il fanatismo, il quale si è impadronito non solo di alcuni individui isolati particolarmente traviati e malvagi, ma di popoli interi, e che infine – il che, a onore dell'umanità, si è verificato una sola volta nella sua storia – ha preso corpo, qui in Occidente, nell'Inquisizione, la quale, secondo i dati piú recenti, e finalmente attendibili, nella sola Madrid (mentre nel resto della Spagna esistevano molti altri orribili luoghi di espiazione spirituale) in trecento anni ha fatto morire sul rogo fra i tormenti, per questioni di fede, trecentomila persone: cosa che sarà bene ricordare a ogni fervente religioso ogni qual volta vuole fare la voce grossa. [L'inciso «qui in Occidente» manca in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 474.]

l'intima essenza della virtú si mostrerà, grazie alla nostra trattazione, come un'aspirazione che va in una direzione del tutto opposta rispetto a quella della felicità, ossia del benessere e della vita.

Segue da ciò che precede che il bene è, secondo il suo concetto, τῶν πρός τι[138], e che dunque ogni cosa buona è essenzialmente relativa: la sua essenza consiste nella sua relazione con una volontà che desidera. Un bene assoluto è perciò una contraddizione in termini: sommo bene, *summum bonum*, significa la stessa cosa, ossia, propriamente, una soddisfazione finale della volontà dopo la quale non dovrebbe piú subentrare alcun nuovo volere, un motivo ultimo la cui realizzazione appaghi in | 428 modo definitivo la volontà. Stando alle considerazioni svolte in questo quarto libro, un bene di questo genere non lo si può nemmeno concepire. Non c'è soddisfazione che possa impedire alla volontà di ricominciare a volere sempre di nuovo, piú di quanto non ci sia una fine o un inizio del tempo: una saturazione durevole della volontà, che possa soddisfare perfettamente e per sempre il suo aspirare, non esiste. Essa è la botte delle Danaidi[139]: non si dà per essa alcun sommo bene, alcun bene assoluto, ma sempre e solo un bene provvisorio. Se poi volessimo mantenere, a titolo onorifico, un'antica espressione alla quale, per abitudine, vogliamo rinunciare del tutto, considerandola, per dir cosí, «emerita», allora potremmo definire il bene assoluto, il *summum bonum*, in senso figurato e metaforico, come la completa autosoppressione e la completa negazione del volere, la vera assenza di volontà – quell'assenza che è la sola che possa calmare e placare per sempre l'impeto della volontà, la sola che dia quella contentezza che non può piú essere turbata, la sola che liberi dal mondo, e della quale ci occuperemo tra breve, al termine di tutta la nostra trattazione –, e lo considereremo come l'unico rimedio radicale della malattia, di contro alla quale tutti gli altri beni, ossia tutti i desideri soddisfatti e tutte le gioie conseguite[140], altro non sono che dei palliativi, dei calmanti. In questo senso corrisponderebbe meglio al senso della cosa il greco τέλος, come anche il lati-

[138] [Qualcosa in relazione a qualcos'altro.]

[139] [Costrette a sposare i cinquanta figli di Egitto, le cinquanta figlie di Danao uccisero i loro mariti durante la prima notte di nozze, con l'unica eccezione di Ipermestra, la quale risparmiò Linceo; furono per ciò condannate, dopo la morte, a portare acqua utilizzando recipienti senza fondo.]

[140] [L'inciso è omesso in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 475.]

no *finis bonorum*[141]. – Basti questo quanto alle parole buono e cattivo. Veniamo adesso al nostro problema.

Se un uomo, non appena se ne presenti l'occasione e nessuna forza esterna lo trattenga, inclina sempre a commettere ingiustizia, noi lo chiamiamo cattivo. Stando alla nostra spiegazione dell'ingiustizia, ciò significa che un uomo di questo genere non solo afferma la volontà di vivere cosí come essa si manifesta nel suo corpo, ma in questa affermazione si spinge cosí lontano da negare la volontà che si manifesta in altri individui; il che significa che egli cerca di reclamare queste forze al servizio della propria volontà e di estirpare la loro esistenza, ove essa contrasti con le aspirazioni della propria volontà. La fonte ultima di ciò è un grado piú alto di quell'egoismo, la cui essenza è stato esposta piú sopra. Due cose risultano qui subito evidenti: primo, che in un uomo di questo genere si esprime una volontà di vivere oltremodo violenta, che va ben al di là dell'affermazione della sua stessa esistenza corporea; e secondo, che la sua conoscenza, completamente consegnata al principio di ragione e irretita nel *principium* | *individuationis*, rimane ferma, in forza di esso, alla completa distinzione fra la propria persona e tutte le altre; perciò costui cerca solo il proprio benessere ed è del tutto indifferente a quello di tutti gli altri, il cui essere gli risulta piuttosto completamente estraneo, separato dal suo da un profondo abisso; anzi, costui considera gli altri propriamente solo come larve prive di qualsiasi realtà. – E queste due caratteristiche sono gli elementi fondamentali del carattere malvagio.

Ora, quella grande violenza del volere è già in sé e per sé e immediatamente una perenne fonte di sofferenza. In primo luogo, poiché ogni volere, in quanto tale, deriva da una mancanza, e dunque dalla sofferenza (perciò, come si ricorderà dal terzo libro, il momentaneo silenzio di ogni volere che si produce non appena noi, come puro soggetto del conoscere privo di volontà – correlato dell'idea –, ci abbandoniamo alla contemplazione estetica è già, per l'appunto, uno degli elementi principali della gioia che si prova dinanzi al bello). In secondo luogo poiché, in forza della concatenazione causale delle cose, la maggior parte dei desideri è destinata a rimanere inappagata e la volontà viene ben piú spesso contrastata che soddisfatta; da ciò consegue che, anche per questo, un volere violento e multiforme porta con sé una violenta e multiforme sofferenza. Poiché non c'è dubbio che ogni sofferenza altro

[141] [Il fine dei beni.]

non è che un volere inappagato e contrastato e il dolore stesso del corpo, quando viene ferito o distrutto, è possibile, in quanto tale, solo per il fatto che il corpo altro non è che la volontà stessa che è diventata oggetto. – Per questo dunque, poiché una sofferenza multiforme e violenta è inseparabile da un volere anch'esso multiforme e violento, già la fisionomia degli uomini molto malvagi reca impressa l'impronta della sofferenza interiore: quand'anche abbiano conseguito ogni felicità esteriore, conservano sempre un aspetto infelice, a meno che non stiano vivendo una momentanea condizione di giubilo o stiano simulando. Da questo tormento interiore, che fa in tutto e per tutto immediatamente parte della loro essenza, si produce da ultimo persino quella gioia dinanzi alla sofferenza altrui – che non si genera dal semplice egoismo ma che è invece disinteressata – in cui consiste la vera e propria malvagità e che si accresce sino a giungere alla crudeltà. In questo caso l'altrui sofferenza non è piú un mezzo per il raggiungimento degli scopi propri della volontà, ma è scopo in se stessa. Ed ecco la spiegazione precisa di questo fenomeno. Poiché l'uomo è fenomeno della volontà, illuminato dalla piú chiara | delle conoscenze, paragona sempre l'appagamento effettivo ed effettivamente sentito della propria volontà con quello, meramente possibile, che la conoscenza gli pone dinanzi. Da ciò si produce l'invidia: ogni privazione viene infinitamente accentuata dall'altrui godimento, e alleviata dal sapere che anche altri sopportano la medesima privazione. I mali che sono comuni a tutti e che non sono separabili dalla vita umana non ci affliggono piú di tanto; e lo stesso vale per quelli che dipendono dal clima e che riguardano un intero paese. La memoria di sofferenze maggiori delle nostre placa il nostro dolore, la vista delle sofferenze altrui mitiga le nostre. Immaginiamo ora un uomo che, preso da un impulso della volontà straordinariamente violento, voglia, con ardente avidità, far propria ogni cosa al fine di calmare la sete dell'egoismo; costui deve necessariamente sperimentare che ogni appagamento è soltanto apparente, che ciò che è stato conseguito non corrisponde mai a ciò che il desiderio prometteva, ossia alla cessazione finale del rabbioso impulso della volontà, ma che invece, con l'appagamento, il desiderio non fa altro che mutare la propria forma e procura ancora, sotto altra veste, nuovi tormenti; e che addirittura, quando da ultimo tutte quelle forme siano esaurite, l'impulso della volontà stesso permane, anche in assenza di un motivo di cui si sia consapevoli, e si dà come sentimento del deserto e del vuoto piú terribili, accompagnato da un tormento disperato. Tutto questo, che nei gradi

ordinari del volere è sentito solo in misura insignificante, produce solo un grado ordinario di malumore; ma in colui nel quale il fenomeno della volontà si è spinto sino alla cattiveria piú estrema desta necessariamente un tormento interiore smisurato, un'eterna inquietudine, un dolore insanabile; costui cerca allora indirettamente quel sollievo che non può ottenere direttamente, cerca insomma di mitigare la propria sofferenza con la vista di quella altrui, che egli, allo stesso tempo, considera una manifestazione della propria potenza. La sofferenza altrui diventa per lui scopo in se stessa, una visione della quale si delizia, e cosí si produce il fenomeno della crudeltà in senso proprio, della sete di sangue, che la storia ci fa vedere cosí spesso nei Nerone, nei Domiziano, nei comandanti turchi[142], nei Robespierre, e cosí via.

Con la malvagità ha già una qualche affinità il desiderio di vendetta, che ripaga il male con il male non in vista del futuro, come è caratteristico della pena, ma semplicemente a causa di ciò che è accaduto in quanto tale, del passato, e dunque senza trarre alcun vantaggio, utilizzando la sofferenza non | come mezzo ma come fine, per deliziarsi del tormento inflitto personalmente all'offensore. Ciò che distingue la vendetta dalla pura e semplice malvagità e che la scusa almeno un poco è una parvenza di giustizia: quello stesso atto che adesso è una vendetta, infatti, qualora fosse legale, ossia qualora venisse compiuto in forza di una regola stabilita e riconosciuta e all'interno di una società che l'avesse sanzionata, diventerebbe l'esecuzione di un decreto, diventerebbe una pena, e dunque sarebbe conforme al diritto.

Al di fuori delle sofferenze descritte, germogliate dalla stessa radice dalla quale è germogliata la malvagità, cioè da una volontà molto violenta, e perciò inseparabili da essa, alla malvagità è però associata ancora un'altra pena del tutto diversa e particolare, che diventa percepibile a ogni azione malvagia, sia che si tratti di una semplice ingiustizia provocata dall'egoismo, sia che sia stata commessa per pura malvagità, e che, a seconda della sua durata, si chiama scrupolo oppure rimorso di coscienza. – Chi rammenti e abbia presente il contenuto di questo quarto libro, per quel che lo abbiamo esposto sino a qui, e soprattutto quella verità che abbiamo enunciato all'inizio, ossia che alla volontà di vivere è sempre assicurata la vita stessa, in quanto sua semplice immagine o suo specchio, e chi abbia presente anche la raffigurazione della giustizia eterna[143], costui troverà che, in conformità a quelle considerazioni, il rimorso non può avere altro significato se non che il suo contenuto, espresso astrattamente, è quello che esponiamo subito di seguito; in esso si distinguono due parti, che però debbono essere di nuovo coincidenti ed essere pensate come del tutto concordi.

[142] [I «comandanti turchi» scompaiono in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 478.]

Infatti, per quanto fitto sia il velo di Maya avvolto intorno alla mente del malvagio, per quanto fortemente cioè egli sia irretito nel *principium individuationis*, in conformità al quale considera la propria persona come assolutamente distinta da tutte le altre e separata da loro da un abisso profondo – una conoscenza che, essendo la sola conforme al suo egoismo e la sola a sostenerlo, egli tiene ferma con tutte le forze; quasi sempre, d'altra parte, la conoscenza è corrotta dalla volontà –, tuttavia, nella profondità della sua coscienza, si muove il segreto presentimento che un ordine delle cose di questo genere sia comunque soltanto fenomeno, e che in sé le cose stiano in tutt'altro modo; e che, per quanto profondamente il tempo e lo spazio lo dividano dagli altri individui e dagli innumerevoli tormenti che essi soffrono, e che soffrono magari proprio per causa sua, e per quanto se li raffiguri come del tutto estranei a lui, tuttavia ciò che in tutti loro si manifesta è, in sé e a prescindere dalla rappresentazione e dalle sue forme, l'unica volontà di vivere, | la quale qui, non comprendendo se stessa, rivolge contro di sé le proprie armi e, mentre ricerca in uno dei suoi fenomeni un benessere maggiore, proprio perciò infligge a un altro di essi la sofferenza piú grande; e che egli, il malvagio, è proprio questa volontà nella sua interezza, e di conseguenza non è solo il tormentatore ma anche lo stesso tormentato, dalla cui sofferenza lo separa e gli fa credere di essere libero solo un sogno ingannatore, la cui forma è costituita dallo spazio e dal tempo; ma il sogno dilegua ed egli, secondo verità, deve pagare il piacere con il tormento, e tutte le sofferenze che egli conosce soltanto come possibili lo colpiscono effettivamente in quanto egli è volontà di vivere, poiché possibilità e realtà effettiva, distanza e vicinanza nel tempo e nello spazio sono distinte solo per la conoscenza dell'individuo, solo attraverso il *principium individuationis*, non però in sé. Questa è la verità che, miticamente, ossia adattata al principio di ragione e con ciò tradotta nella forma del fenomeno, viene espressa dalla dottrina della trasmigrazione delle anime: la sua espressione piú pura, libera da ogni mescolanza, si ha tuttavia proprio in quel tormento

[143] [Quest'ultima parte del passo manca in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 478.]

oscuramente percepito, e pure inconsolabile, che si chiama rimorso. – Essa però scaturisce inoltre da una seconda conoscenza immediata, strettamente connessa a quella precedente, ossia dalla conoscenza della forza con la quale la volontà di vivere si afferma nell'individuo malvagio, forza che va ben al di là del suo fenomeno individuale, spingendosi sino alla completa negazione di quella stessa volontà che si manifesta in individui estranei. Ne segue che l'intimo orrore che il malvagio prova nei confronti della sua stessa azione e che cerca di nascondere a se stesso contiene, nel medesimo tempo, oltre al vago presentimento della nullità e del carattere meramente apparente del *principium individuationis* e della distinzione che esso pone tra lui e gli altri, anche la conoscenza della violenza della sua propria volontà, della potenza con la quale essa ha afferrato la vita e l'ha succhiata; proprio questa vita della quale egli vede il lato spaventoso nel tormento di coloro i quali sono oppressi da lui e con la quale, ciononostante, è cosí indissolubilmente unito che, proprio per questo, il piú orribile degli errori proviene da lui stesso, come mezzo per la completa affermazione della sua propria volontà. Egli riconosce se stesso come manifestazione fenomenica concentrata della volontà di vivere, sente sino a che punto gli è toccata la vita e quindi sente anche le innumerevoli sofferenze che le sono essenziali, dato che essa ha infinito | tempo e infinito spazio per togliere la separazione tra possibilità e realtà effettiva e per trasformare tutti i tormenti che da lui per ora sono semplicemente conosciuti in tormenti provati effettivamente. I milioni di anni delle continue rinascite non hanno che una consistenza meramente concettuale, cosí come solo nel concetto esistono la totalità del passato e la totalità del futuro; il tempo pieno, la forma del fenomeno della volontà, è soltanto il presente, e per l'individuo il tempo è sempre nuovo: egli trova costantemente se stesso come un nuovo nato. Poiché la vita è inseparabile dalla volontà di vivere e la sua unica forma è l'ora. La morte (chiedo scusa per la ripetizione della similitudine) è simile al tramonto del sole, che solo in apparenza viene inghiottito dalla notte, mentre in effetti esso, che è la fonte di ogni luce, arde senza interruzione, porta nuovi giorni a nuovi mondi, sempre di nuovo sorge e sempre di nuovo tramonta. Principio e fine toccano solo all'individuo, in forza del tempo, che è la forma di questo fenomeno per la rappresentazione. Al di fuori del tempo si trovano solo la volontà, la cosa in sé di Kant e la sua adeguata oggettità, l'idea di Platone. Perciò il suicidio non dà alcuna salvezza: ciò che ciascuno vuole nel proprio intimo,

433

egli lo deve essere: e ciò che ciascuno è, è appunto ciò che egli vuole. – Dunque, accanto alla conoscenza meramente sentita dell'apparenza e della nientità delle forme della rappresentazione che separano gli individui, ciò che dà il pungolo alla coscienza è l'auto-conoscenza della propria volontà e del suo grado. Il corso della vita produce l'immagine del carattere empirico, il cui originale è il carattere intelligibile, e il malvagio inorridisce dinanzi a questa immagine; non fa differenza che sia disegnata con grosse linee, in modo tale che il mondo partecipi al suo orrore, o che sia disegnata con linee cosí sottili che egli solo le riesca a vedere: essa infatti riguarda in modo immediato soltanto lui. Il passato sarebbe indifferente e non potrebbe angosciare la coscienza se il carattere non si sentisse libero da ogni tempo e non sentisse di mantenersi invariabile attraverso di esso fino a che non abbia negato se stesso. Per questo sulla coscienza gravano sempre le cose già accadute. La preghiera «Non mi indurre in tentazione» significa «Non farmi vedere chi sono». – Dalla violenza con la quale il malvagio afferma la vita, e che gli si raffigura nelle sofferenze che infligge agli altri, egli misura quanto siano lontane da lui la rinuncia e la negazione proprio di quella volontà, le quali costituiscono | l'unica redenzione possibile dal mondo e dai suoi tormenti. Egli vede sino a che punto appartiene ad esso e quanto saldamente vi è unito; l'aver conosciuto la sofferenza altrui non basta a commuoverlo: egli è inchiodato alla vita e alle sofferenze effettivamente sentite. Resta da considerare se esse riusciranno a spezzare e a superare la violenza della sua volontà.

434

Questa spiegazione del significato e dell'intima essenza del malvagio che, come semplice sentimento, ossia non come conoscenza chiara, astratta, è il contenuto del rimorso di coscienza, diventerà ancora piú chiara e compiuta con l'analisi, sviluppata nello stesso modo, del buono in quanto caratteristica della volontà umana, e infine con l'analisi della completa rassegnazione e della santità, che si produce da quella caratteristica una volta che essa abbia conseguito il grado piú alto. Poiché i contrari si illuminano sempre a vicenda, e il giorno rivela a un tempo se stesso e la notte, come Spinoza ha detto in modo eccellente[144].

[144] [Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, Parte II, prop. XLIII, scolio.]

§ 66.

Una morale priva di fondamento, ossia un mero moralismo, non può produrre effetti, poiché non è in grado di motivare. Ma una morale *che* motivi, lo può fare solo agendo efficacemente sull'amor proprio. Ciò che scaturisce da quest'ultimo, però, non ha alcun valore morale. Ne segue di qui che attraverso la morale e, in genere, attraverso la conoscenza astratta, non può prodursi alcuna virtú genuina; questa deve invece scaturire dalla conoscenza intuitiva, che riconosce nell'individuo estraneo la medesima essenza che c'è in noi stessi.

Poiché la virtú si produce in effetti dalla conoscenza, ma non da quella astratta, comunicabile con parole. Se cosí fosse, la si potrebbe insegnare e, illustrandone qui l'essenza e la conoscenza che ne sta a fondamento, potremmo rendere eticamente migliore chiunque fosse in grado di comprendere quello che diciamo. Ma le cose non stanno affatto in questo modo. È vero piuttosto che le conferenze di argomento etico o le prediche non sono in grado di spingere un uomo a essere virtuoso piú di quanto tutte le estetiche, a partire da quella di Aristotele, abbiano mai potuto rendere qualcuno un poeta. Poiché per l'autentica e intima essenza della virtú il concetto è sterile come lo è per l'arte, | e può servire solo come strumento del tutto subordinato per l'esecuzione e la conservazione di ciò che si è conosciuto e concluso per altra via. «Velle non discitur»[145]. Sulla virtú, ossia sulla bontà dell'intenzione, i dogmi astratti non hanno nei fatti alcuna influenza: quelli falsi non la disturbano e quelli veri è difficile che riescano a stimolarla. D'altronde sarebbe veramente molto brutto se quanto vi è di piú importante nella vita umana, quel suo valore etico che vale per l'eternità, dipendesse da qualcosa il cui conseguimento è cosí fortemente soggetto alla casualità, come i dogmi, le dottrine religiose, le tesi filosofiche. I dogmi hanno valore per la moralità semplicemente per il fatto che chi è già virtuoso grazie a una conoscenza ottenuta per altra via, della quale subito diremo, trova in essi uno schema, un formulario con il quale rende conto alla propria ragione delle proprie azioni non-egoistiche, la cui essenza la ragione, ossia egli stesso, non *comprende*; questo resoconto è peraltro il piú delle volte fittizio, ma egli ha abituato la ragione a contentarsene.

435

[145] [«La volontà non si impara» (SENECA, *Epistulae*, libro X, ep. 81, 13; trad. it. cit., p. 855).]

Certo, sulla *condotta*, sull'azione esteriore, i dogmi possono avere una grande influenza, e possono averne anche l'abitudine e l'esempio (quest'ultimo la può avere poiché l'uomo comune non si fida del proprio giudizio, della cui debolezza è consapevole, ma segue soltanto la propria o l'altrui esperienza); ma non per questo possono mutare la disposizione d'animo[146]. Ogni conoscenza astratta fornisce soltanto motivi: ma, come abbiamo mostrato piú sopra, i motivi possono modificare solo la direzione della volontà, non la volontà stessa. Ogni conoscenza mediata può però agire sulla volontà solo come motivo: in qualsiasi modo la possano dunque guidare i dogmi, ciò che l'uomo vuole propriamente e in generale rimane però sempre lo stesso; egli ha semplicemente ricevuto altri pensieri che riguardano le vie attraverso le quali può conseguire il voluto, e i motivi immaginari lo guidano tanto quanto quelli reali. Perciò, per esempio, dal punto di vista del valore morale è lo stesso se egli faccia delle grandi donazioni ai bisognosi nella convinzione di vedersi restituito dieci volte tanto in una vita futura, o se utilizzi quella stessa somma per migliorare un podere che gli procurerà dei frutti certo non immediati, ma proprio per ciò piú sicuri e | considerevoli. Analogamente è un assassino sia un bandito che, con il suo delitto, si guadagni un compenso, sia chi, per far rispettare l'ortodossia, consegni un eretico alle fiamme; anzi, addirittura, se si considerano le circostanze interiori, è un assassino persino chi va a sgozzare i turchi in Terrasanta se, come quell'altro, lo fa propriamente perché vuole, in questo modo, guadagnarsi un posto in Paradiso. Tutti costoro, infatti, si preoccupano solo di se stessi, del loro egoismo, proprio come quel bandito, dal quale essi si differenziano solo per l'assurdità dei mezzi che impiegano. – Dall'esterno, come abbiamo già detto, si perviene alla volontà solo attraverso i motivi: questi però trasformano soltanto il modo in cui la volontà si rende manifesta, mai e in nessun modo la volontà stessa. «Velle non discitur».

436

Nelle buone azioni, il cui autore si basi sui dogmi, si deve però sempre distinguere se questi dogmi sono effettivamente il motivo dell'azione o se essi, come ho detto sopra, non sono altro che la giustificazione apparente per mezzo della quale quello cerca di soddisfare la propria ragione a proposito di una buona azione scaturita da tutt'altra sorgente, che egli compie perché è *buono*,

[146] Sono semplicemente *opera operata*, come direbbe la Chiesa: non sono di alcun aiuto se la Grazia non dona la fede che conduce alla rigenerazione. Su questo torneremo piú avanti.

ma che non sa spiegare razionalmente in modo adeguato, poiché non è un filosofo, anche se vorrebbe comunque riuscire a pensarne qualcosa. La differenza, però, è molto difficile da trovare, poiché giace nell'interiorità piú profonda dell'animo. Perciò non possiamo quasi mai giudicare correttamente il valore morale delle azioni altrui, e solo di rado quello delle nostre. – Le azioni e i modi di comportarsi del singolo e di un popolo possono essere profondamente modificati da dogmi, esempi, abitudini. Ma in sé tutte le azioni (*opera operata*) sono solo immagini vuote, ed è solo l'intenzione che le guida a dar loro un significato morale. Questo, però, può essere in effetti assolutamente lo stesso anche in presenza di una manifestazione fenomenica esteriore molto diversa. Due uomini che abbiano lo stesso grado di malvagità possono morire l'uno alla ruota, l'altro, tranquillamente, tra le braccia dei suoi cari[147]. È possibile che lo stesso grado di malvagità, che presso u n c e r t o popolo si esprime in tratti grossolani nell'assassinio e nel cannibalismo, in u n a l t r o popolo, invece, si esprima con tratti raffinati e sottili, *en miniature*, in intrighi di corte, persecuzioni e macchinazioni di ogni genere: l'essenza rimane la stessa. Si potrebbe pensare che uno Stato perfetto, o forse anche un dogma religioso, nel quale si avesse una fede solida e totale che prometta ricompense e pene dopo la morte, possano impedire qualsiasi | crimine: politicamente si otterrebbe un grande risultato, che non avrebbe però alcun valore morale; piuttosto si sarebbe solo impedito alla vita di essere il disegno fedele della volontà.

437

La genuina bontà dell'intenzione, la virtú autenticamente disinteressata e la pura nobiltà d'animo non derivano dunque dalla conoscenza astratta, e tuttavia derivano pur sempre dalla conoscenza, e precisamente da una conoscenza immediata e intuitiva che non è un cavillare intorno ai pro e ai contro, da una conoscenza che, proprio perché non è astratta, non si lascia comunicare, ma deve invece sorgere da sé in ciascuno; una conoscenza che, perciò, trova la sua autentica adeguata espressione non nelle parole, ma esclusivamente nelle azioni, nell'operare, nel corso stesso della vita dell'uomo. Noi, noi che qui cerchiamo la teoria della virtú e che perciò dobbiamo esprimere anche in modo astratto l'essenza della conoscenza che ne sta a fondamento, non potremo tuttavia offrire in questa espressione quella stessa conoscenza, ma solo il suo concetto; ciò significa che noi dovremo

[147] [Il periodo manca del tutto in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 484.]

prendere sempre le mosse dall'operare, perché solo in esso questa si rende visibile, e che dovremo rinviare ad esso come alla sua unica espressione adeguata, che noi altro non facciamo che spiegare e illustrare, esprimendo in modo astratto ciò che in esso autenticamente si verifica.

Ora, prima di parlare, in contrasto con il m a l v a g i o, del quale ci siamo già occupati, di ciò che è autenticamente b u o n o, dobbiamo accennare, come stadio intermedio, alla pura e semplice negazione della malvagità, che è costituita dalla g i u s t i z i a. Che cosa siano il giusto e l'ingiusto lo abbiamo spiegato piú sopra a sufficienza; perciò possiamo qui limitarci a dire brevemente che è g i u s t o chi riconosce spontaneamente quel confine puramente morale tra l'ingiusto e il giusto e lo rispetta anche là dove a garantirlo non vi sia alcuno stato né alcuna forza d'altro genere, e, di conseguenza, conformemente alla nostra spiegazione, non si spinge mai, nell'affermazione della propria volontà, sino alla negazione di quella che trova la propria personificazione in un altro individuo. Costui, dunque, non infliggerà ad altri delle sofferenze al fine di aumentare il proprio benessere: non commetterà alcun crimine, e rispetterà i diritti e la proprietà di ciascuno. – Vediamo ora che, per un uomo giusto di questo genere, il *principium individuationis* non è già piú, come per il malvagio, un muro invalicabile; che egli, contrariamente al malvagio, non si limita ad affermare solo quel fenomeno della volontà che appartiene propriamente a lui negando tutti gli altri; che gli altri non sono per lui delle mere larve, la cui essenza è del tutto | diversa dalla propria. Egli invece, attraverso il suo modo di agire, mostra di r i c o n o s c e r e l'essenza che gli è propria, ossia la volontà di vivere come cosa in sé, anche nell'estraneo, in ciò che a lui è dato unicamente come rappresentazione, e dunque ritrova se stesso nell'altro, almeno fino a un certo grado, ossia fino al grado che è necessario per non commettere ingiustizia nei confronti dell'altro, ossia per non ferire l'altro. Ora, è proprio in questo grado che egli getta uno sguardo al di là del *principium individuationis*, al di là del velo di Maya, in quanto pone l'essenza di ciò che è per lui esteriore allo stesso livello della propria: non lo ferisce.

438

In questa giustizia, ove la si consideri a fondo, si trova già il proposito di non spingersi, nell'affermazione della propria volontà, cosí avanti da negare i fenomeni della volontà che le sono estranei, costringendoli al proprio servizio. Si vorrà perciò dare agli altri tanto quanto prendiamo da loro. Chi ha raggiunto il grado piú

alto di questa giustizia dell'intenzione (che a ogni modo si accoppia già sempre con la bontà vera e propria, il cui carattere non è piú semplicemente negativo) si spinge sino a mettere in dubbio i propri diritti su dei beni ricevuti in eredità, sino a voler mantenere il corpo unicamente per mezzo delle proprie forze spirituali o fisiche, sino a percepire ogni altrui prestazione di un servizio e ogni lusso come un rimprovero, e infine sino ad abbracciare volontariamente la povertà. Vediamo cosí che Pascal, una volta imboccata la strada dell'ascetismo, non volle piú tollerare di essere servito, nonostante di servitori ne avesse a sufficienza: malgrado fosse perennemente malaticcio, si faceva il letto da sé, andava a prendersi da sé il cibo in cucina, e cosí via (*Vie de Pascal par sa sœur*, p. 19)[148]. Analogamente, si racconta che certi Indú, e persino dei rajà, che possiedono ricchezze ingenti, le utilizzano solo per il sostentamento della famiglia, della corte e dei servitori[149], mentre essi praticano nel modo piú scrupoloso la massima di non mangiare alcunché che non abbiano seminato e raccolto con le proprie mani. C'è comunque, a fondamento di tutto questo, un certo malinteso, in quanto il singolo può, proprio perché ricco e potente, prestare alla società umana nel suo complesso dei servizi cosí considerevoli da compensare la ricchezza ricevuta in eredità, della cui sicurezza egli deve ringraziare la società stessa. In effetti, l'eccessiva giustizia di quegli Indú è già qualcosa di piú che semplice giustizia, vale a dire che essa è una vera e propria rinunzia, una negazione vera e propria della volontà di vivere, ascesi; di questo comunque | parle- 439 remo alla fine. Al contrario il puro e semplice far niente e il vivere per mezzo delle forze altrui, grazie a dei beni ereditati, senza produrre nulla con le proprie forze, può già essere considerato come un che di moralmente ingiusto, sebbene continui a essere giusto dal punto di vista della legge positiva.

Abbiamo scoperto che la giustizia spontanea ha la sua origine piú profonda in uno sguardo capace di superare in un certo grado il *principium individuationis*, mentre l'ingiusto resta in tutto e per tutto irretito da esso. Questo superamento può aver luogo non solo nel grado che qui è richiesto, ma anche in un grado superiore, che spinge al voler bene e all'agire bene positivi, all'amore per l'uomo

[148] [Cfr. *La vie de Monsieur Pascal, écrite par Mme Périer, sa sœur*, Amsterdam 1684; trad. it. *Vita di Pascal*, a cura di B. Nacci, Piemme, Casale Monferrato 1996 (il volume comprende anche *Vita di Gesú Cristo e altri scritti spirituali* di Pascal).]

[149] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 486, omette la congiunzione, trasformandola nella «corte dei servi».]

come tale; e ciò può accadere per quanto forte ed energica sia in se stessa la volontà che si manifesta in quel determinato individuo. La conoscenza lo può sempre mantenere in una situazione di equilibrio, può insegnargli a resistere alla tentazione dell'ingiustizia e a produrre ogni grado di bontà e persino ogni grado di rassegnazione. L'uomo buono non va perciò in nessun modo considerato come una manifestazione fenomenica della volontà originariamente piú debole di quella che appartiene all'uomo malvagio; è invece la conoscenza a padroneggiare in lui l'impulso cieco della volontà. Si danno, in effetti, individui che sembrano d'animo buono solo in ragione della debolezza della volontà che in essi si manifesta, ma ciò che essi sono realmente si mostra ben presto nel fatto che sono del tutto incapaci di compiere uno sforzo significativo per dominare se stessi al fine di portare a compimento un'azione giusta o buona.

Supponiamo ora che ci si presenti, come una rara eccezione, un uomo che disponga di una rendita considerevole, della quale però utilizzi per sé solo una piccola parte, elargendo tutto il resto ai bisognosi e privando se stesso di molti piaceri e di molte comodità. Se cerchiamo di darci una spiegazione della condotta di quest'uomo troveremo che, prescindendo del tutto dai dogmi per mezzo dei quali egli vuole forse rendere comprensibile la propria condotta alla propria ragione, l'espressione piú semplice, piú generale, e il carattere piú essenziale del suo modo di agire, consiste nel fatto che egli attenua, piú di quanto accada di solito, la differenza tra sé e gli altri. Se proprio questa differenza, agli occhi della maggior parte degli altri, è cosí grande che l'altrui sofferenza è per il malvagio motivo di gioia immediata e per l'ingiusto un mezzo gradito per il proprio benessere; se colui il quale è semplicemente | giusto si limita a non provocare 440 quella sofferenza; se in generale la maggior parte degli uomini è cosciente e conosce da vicino innumerevoli sofferenze altrui, ma non si decide a far qualcosa per mitigarle, poiché dovrebbe a sua volta accettare qualche privazione; se dunque a ciascuno di costoro sembra che tra il proprio Io e quello degli altri sussista una differenza molto forte, a quello spirito nobile al quale stiamo pensando, al contrario, quella differenza non sembra cosí significativa: il *principium individuationis*, la forma del fenomeno, non lo irretisce piú cosí fortemente; la sofferenza che egli vede negli altri lo tocca invece quasi come se appartenesse a lui stesso, ed egli cerca perciò di mantenere l'equilibrio tra sé e gli altri, rinuncia ai piaceri, si impone delle privazioni, allo scopo di mitigare le sofferenze al-

trui. Diventa consapevole del fatto che la differenza tra sé e gli altri, che per il malvagio è un abisso cosí profondo, è provocata in effetti solo da un fenomeno transitorio e illusorio; capisce immediatamente e senza bisogno di ragionamenti che l'in-sé del suo fenomeno è anche l'in-sé del fenomeno altrui: si tratta di quella volontà di vivere che costituisce l'essenza di ciascuna cosa e che vive in tutto; anzi, capisce che questa essenza si estende anche agli animali e alla natura tutta intera; per questo non tormenterà mai un animale[150].

Costui non è piú nella condizione di consentire che altri manchino del necessario mentre egli stesso ha fin troppo, persino il superfluo, allo stesso modo in cui nessuno vorrebbe soffrire la fame per una giornata allo scopo di avere, il giorno seguente, piú di quanto possa mangiare. Ciò perché per chi pratica le opere | dell'amore il velo di Maya è diventato trasparente e l'inganno del *principium individuationis* lo ha abbandonato. In ogni essente, di conseguenza anche nel sofferente, egli riconosce se stesso, il proprio io, la propria volontà. È scomparsa la distorsione con cui la volontà di vivere, ingannando se stessa, gode qui, in un individuo, di piaceri effimeri, beffardi, e, proprio per ciò, in un altro soffre e vive di stenti, sí che tormento infligge e tormento patisce, non comprendendo che, come Tieste, sta divorando voracemente la propria carne[151]: qui dunque patisce per una sofferenza gratuita e là pecca senza timore della Nemesi sempre e sempre soltanto perché non riconosce se stessa nel fenomeno estraneo, e perciò non percepisce la giustizia eterna, irretita com'è nel *principium individuationis*, ossia, in generale, nella modalità conoscitiva governata dal principio di ragione. Essere guarito da questo errore e dall'opera inganne-

441

[150] Il diritto dell'uomo sulla vita e sulle forze degli animali si basa sul fatto che, poiché la sofferenza cresce proporzionalmente all'accrescersi della chiarezza della coscienza, il dolore che l'animale soffre a causa della morte o a causa del lavoro non è grande come quello che l'uomo verrebbe a soffrire a causa della semplice privazione della carne o della forza dell'animale; sí che l'uomo, nell'affermazione della propria esistenza, può spingersi sino alla negazione dell'esistenza dell'animale, e la volontà di vivere nella sua interezza ne soffre in misura minore che se si verificasse il contrario. Ciò determina, a un tempo, l'entità dell'utilizzo che l'uomo può compiere senza commettere ingiustizia delle forze dell'animale, entità che viene peraltro spesso superata, soprattutto con le bestie da soma e con i cani da caccia; un abuso contro il quale si rivolge in modo particolare l'attività delle società per la protezione degli animali. Inoltre, quel diritto non si estende, a mio avviso, sino alla vivisezione, soprattutto quando essa riguarda gli animali superiori. Viceversa, l'insetto non soffre, nemmeno a causa della propria morte, tanto quanto soffre l'uomo a causa della sua puntura. – E questo gli Indú non l'hanno compreso.

[151] [Secondo il mito, Atreo, per vendicarsi del fratello Tieste, ne uccise i figli offrendogli poi in pasto le loro carni.]

vole di Maya e praticare le opere dell'amore è tutt'uno. Questo è il sintomo immancabile di quella conoscenza[152].

Il contrario del rimorso di coscienza, del quale abbiamo chiarito piú sopra l'origine e il significato, è la buona coscienza, la soddisfazione che proviamo dopo ogni azione disinteressata[153]. Essa scaturisce dal fatto che un'azione di questo genere, che è prodotta dal riconoscimento immediato della nostra essenza in sé anche nel fenomeno estraneo, ci dà inoltre, dal canto suo, la conferma di questa conoscenza, la conoscenza del fatto che il nostro vero io non si trova solo nella nostra persona, in questo singolo fenomeno isolato, ma anche in tutto ciò che vive. È un fatto che ci allarga il cuore, allo stesso modo in cui l'egoismo ce lo restringe. Infatti, come l'egoismo concentra il nostro interesse su quel singolo fenomeno che costituisce il nostro individuo, una condizione nella quale la conoscenza ci tiene costantemente presenti gli innumerevoli pericoli che minacciano di continuo questo nostro fenomeno, ragion per cui ansietà e preoccupazione diventano la tonalità dominante della nostra disposizione d'animo; cosí la conoscenza che ogni vivente è proprio la nostra stessa essenza in sé, come lo è la nostra stessa persona, estende il nostro interesse a tutti i viventi, e in questo modo ci allarga il cuore. Grazie a questa diminuzione dell'interesse nei confronti del nostro io, l'angosciosa preoccupazione per noi stessi viene intaccata alla radice e limitata nella sua portata; vengono da qui la quieta, fiduciosa serenità che danno una disposizione d'animo virtuosa e una buona | coscienza, e il loro risaltare sempre piú chiaramente a ogni buona azione, in quanto quest'ultima consolida il fondamento di quella nostra disposizione. L'egoista si sente circondato da fenomeni estranei e avversi e ogni sua speranza riposa nel proprio bene individuale. Il buono vive in un mondo di fenomeni amichevoli: il bene di ciascuno di essi è il suo stesso bene. Perciò, anche se la conoscenza della sorte dell'umanità in generale non può certo rallegrare il suo animo, ciononostante l'aver riconosciuto in modo stabile la propria essenza in tutti i viventi gli dà un certo equilibrio e persino una certa serenità d'animo, poiché un interesse diffuso su innumerevoli fenomeni non lo può inquietare come un interesse concentrato su uno solo di essi. I casi che colpiscono gli individui nella loro totalità si compensano

442

[152] [Non «di quella guarigione», come traduce *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 489, sebbene sia primariamente la conoscenza a condurre alla guarigione.]

[153] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 489, omette «disinteressata», generando l'equivoco che qualsiasi azione possa produrre in noi una buona coscienza, cosa che Schopenhauer esclude.]

reciprocamente, mentre quelli che capitano a un singolo arrecano felicità o infelicità.

Se dunque ora qualcun altro ha proposto dei principî morali spacciandoli come istruzioni per la virtú e delle leggi che devono essere necessariamente seguite con abnegazione, io invece, come ho già detto, non posso fare altrettanto, in quanto non ho alcun dovere né alcuna legge da prescrivere alla volontà: essa è eternamente libera. Per contro, nell'economia complessiva della mia riflessione, ciò che in certo qual modo corrisponde ed è analogo a quel tentativo è quella verità puramente teoretica della quale tutta intera la mia trattazione deve essere considerata come un semplice sviluppo, ossia che la volontà è l'in-sé di ogni fenomeno e che è quindi, in quanto tale, libera dalle forme di quest'ultimo, e perciò libera dalla molteplicità; una verità che io, per ciò che concerne l'agire, non so esprimere in modo piú degno che con la già ricordata formula dei Veda: «Tat twam asi!» («Questo sei tu!») Chi ha la capacità di ripeterla a se stesso con la piú lucida conoscenza e con ferma e profonda persuasione di fronte a ciascun essere con cui venga a contatto, costui è certo di avere conseguito, proprio grazie ad essa, ogni virtú e ogni beatitudine, e si trova sulla via che conduce direttamente alla redenzione.

Ma prima di procedere oltre e di mostrare, come conclusione della mia trattazione, in che modo l'amore – la cui origine e la cui essenza stanno, come già sappiamo, nella capacità di guardare al di là del *principium individuationis* – conduca alla redenzione, vale a dire alla soppressione completa della volontà di vivere, ossia di ogni volere; e prima di mostrare anche come vi sia un'altra via, meno dolce e pure piú frequentata, che conduce l'uomo a questo 443 risultato, | debbo prima qui formulare e illustrare una proposizione paradossale, non perché essa sia davvero tale, ma perché è vera ed è necessaria a una piena comprensione del pensiero che sto esponendo. Eccola: «Ogni amore (ἀγάπη, *caritas*) è compassione».

§ 67.

Abbiamo visto come dalla capacità di guardare al di là del *principium individuationis* provenga, quando essa è al grado inferiore, la giustizia, quando è a un grado superiore l'autentica bontà d'animo, la quale si è mostrata come amore puro, cioè disinteressato, nei confronti degli altri. Dove questo amore diventa perfetto, esso ren-

de l'individuo estraneo e il suo destino del tutto uguale al nostro: piú avanti di cosí non si può andare, dato che non sussiste alcuna ragione per preferire l'individuo estraneo al nostro. Ciononostante, la maggioranza degli individui estranei, il cui intero benessere o la cui vita siano in pericolo, può prevalere sulla considerazione del bene del singolo. In un caso di questo genere il carattere che sia giunto alla bontà piú elevata e alla piú perfetta nobiltà d'animo sacrificherà tutto il proprio bene e tutta la propria vita per il bene di molti altri: cosí morirono Codro[154], Leonida[155], Attilio Regolo[156], Decio Mure[157], Arnold von Winkelried[158], e cosí morirà chiunque, volontariamente e in modo consapevole, vada verso una morte sicura per il bene dei propri cari o della patria. Allo stesso livello sta anche chi, per affermare ciò che contribuisce al bene dell'umanità intera e che ad essa appartiene a buon diritto, ossia per affermare delle verità universali di grande importanza e per estirpare gli errori piú gravi, affronta volontariamente sofferenze e morte: cosí è morto Socrate[159], cosí Giordano Bruno[160], cosí numerosi eroi della verità trovarono la morte sul rogo per mano dei preti.

Ora però, per ciò che concerne il paradosso che abbiamo enunciato sopra, devo ricordare che abbiamo già scoperto in precedenza che alla vita nella sua interezza appartiene essenzialmente la sofferenza, che non può essere separata da essa; abbiamo anche visto come ogni desiderio si produca da un bisogno, da una mancanza, da una sofferenza, e che perciò qualunque soddisfazione non è al-

[154] [Il leggendario ultimo re di Atene che, dopo aver saputo dall'oracolo che la sua città si sarebbe salvata dall'aggressione dei Dori solo con la sua morte, si sacrificò volontariamente facendosi uccidere dal nemico.]

[155] [Il re di Sparta Leonida (v secolo a.C.) il quale, durante le guerre persiane, si sacrificò eroicamente insieme a trecento Spartani per difendere il passo delle Termopili, coprendo in questo modo la ritirata delle forze di terra elleniche.]

[156] [Il console romano Marco Attilio Regolo che, fatto prigioniero dai Cartaginesi nel corso della Prima guerra punica, venne inviato a Roma allo scopo di persuaderli alla resa. Egli li incitò invece a continuare la guerra, tornando poi a Cartagine, come s'era impegnato a fare nel caso non avesse portato a termine il suo incarico, dove venne ucciso dopo essere stato crudelmente torturato.]

[157] [Publio Decio Mure: con questo nome sono ricordati tre romani (padre, figlio, nipote) sacrificatisi volontariamente, in tre diverse occasioni, per la salvezza della loro città.]

[158] [L'eroe svizzero che, nella battaglia combattuta a Sempach contro Leopoldo III (9 luglio 1386), sacrificò la propria vita per consentire ai suoi compagni di sfondare lo schieramento avversario.]

[159] [È appena il caso di ricordare che Socrate, condannato a morte dall'assemblea degli Ateniesi, rifiutò la fuga accettando serenamente l'esecuzione della sentenza.]

[160] [Giordano Bruno, come è noto, nel 1600 fu arso vivo in Campo dei Fiori, a Roma, accusato d'eresia. È interessante osservare che, nella prima edizione del *Mondo*, anziché Giordano Bruno, Schopenhauer nomina qui Gesù di Nazareth.]

tro che un dolore rimosso e non procura una felicità positiva: le gioie mentono al desiderio, apparendogli come un bene positivo, mentre in verità esse hanno solo | una natura negativa e non sono che la fine di un male. Ciò che dunque bontà, amore e nobiltà d'animo possono fare per gli altri è solo di mitigarne le sofferenze; di conseguenza, ciò che può spingerli a compiere buone azioni e opere d'amore è sempre e solo la conoscenza delle sofferenze altrui, resasi intellegibile a partire dalla propria sofferenza immediata e considerata alla pari di essa. Da tutto questo risulta però che il puro amore (ἀγάπη, *caritas*) è per natura compassione; poco importa che la sofferenza che esso lenisce sia grande o piccola, com'è il caso di ogni desiderio insoddisfatto. Non ci faremo perciò qui alcuno scrupolo di opporci totalmente a Kant, il quale vuole riconoscere come tali ogni vera bontà e ogni virtú solo quando esse scaturiscano dalla riflessione astratta, o meglio ancora dal concetto del dovere e dell'imperativo categorico, e interpreta il sentimento della compassione come una debolezza, niente affatto come una virtú[161]. In totale contrapposizione a Kant si deve dire che il puro concetto è per la virtú genuina tanto sterile quanto lo è per l'arte genuina: ogni amore vero e puro è compassione e ogni amore che non sia compassione è egoismo. Egoismo è l'ἔρος, compassione è l'ἀγάπη. Spesso si trova una combinazione dell'uno e dell'altra. Persino l'amicizia genuina è sempre una combinazione di egoismo e di compassione: il primo consiste nel piacere che si prova alla presenza dell'amico, la cui individualità è conforme alla nostra, e ne costituisce quasi sempre la parte piú rilevante; la compassione si mostra invece nella partecipazione sincera alla sua gioia e ai suoi dolori e nei sacrifici disinteressati che siamo disposti a fare per lui. Persino Spinoza dice: «Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta» (*Etica*, III, prop. 27. Coroll. 3, scolio)[162]. Come conferma della nostra proposizione paradossale si può osservare che il tono e le parole del linguaggio e le carezze dell'amore puro si accordano perfettamente con il tono della compassione. Inoltre, sia detto di

444

[161] [Cfr. quanto Kant scrive in proposito nella *Critica della ragione pratica*, quando osserva che «anche il sentimento della compassione e della tenera simpatia, se è anteposto alla riflessione su che cosa sia il dovere e diviene cosí motivo determinante, è di peso alle stesse persone che pensano rettamente, ingarbuglia le massime prese in esame e suscita il desiderio di liberarsi di esso e di sottostare esclusivamente alla ragione legislatrice» (Parte I, libro II, cap. II, § 2, pp. 265-66). Cfr. anche *Metafisica dei costumi* cit., Parte II, cap. I, sez. I, § 34.]

[162] [«La Benevolenza non è altro che Cupidità nata dalla commiserazione» (SPINOZA, *Etica*, Parte III, prop. XXVII, corollario III, scolio; trad. it. cit., p. 193, con una piccola modifica).]

passaggio che in italiano la compassione e l'amore puro vengono indicati con la stessa parola: *pietà*[163].

Questo è il momento di prendere in considerazione anche una delle peculiarità piú sorprendenti della natura umana, il pianto, che, come il riso, è una di quelle manifestazioni che distinguono l'uomo dall'animale. Il pianto non è assolutamente un'espressione del dolore: non a caso si piange anche per dolori di piccola entità. | Anzi, a mio avviso non si piange immediatamente per un dolore effettivamente provato, ma sempre e solo per la sua ripetizione nella riflessione. Vale a dire che dal dolore effettivamente provato, anche quando si tratta di un dolore corporeo, si passa a una sua semplice rappresentazione, e si trova che la propria condizione è cosí degna di compassione che, se a soffrire fosse un altro, siamo persuasi fermamente e sinceramente che correremmo in suo aiuto con tutta la compassione e tutto l'amore di cui siamo capaci. Nel frattempo, però, l'oggetto di questa nostra sincera compassione siamo noi stessi: siamo noi stessi, con la nostra intenzione piú caritatevole, quelli che hanno bisogno di aiuto; sentiamo di soffrire piú di quanto potremmo veder soffrire qualcun altro e, in questa disposizione d'animo cosí straordinariamente intricata, nella quale il dolore che è sentito immediatamente fa ritorno alla percezione solo con un doppio rovesciamento – viene infatti rappresentato dapprima come estraneo, e come tale compatito, e quindi, tutto a un tratto, viene percepito nuovamente come qualcosa che ci appartiene –, la natura cerca di darsi sollievo con quello straordinario sfogo corporeo. – Il pianto è dunque compassione di se stessi, ossia una compassione che viene risospinta al proprio punto di partenza. È perciò condizionato dalla capacità di amare e compatire e dalla fantasia: perciò né gli uomini duri di cuore né quelli privi di fantasia piangono con facilità; il pianto viene anzi sempre considerato come un segno di un certo grado di bontà del carattere e disarma la collera, poiché si sente che chi è ancora capace di piangere deve essere anche necessariamente capace di amore, ossia di provare compassione per gli altri, dato che è proprio questo ciò che ci fa giungere a quella disposizione d'animo che, nella maniera che abbiamo descritta, trova sfogo nel pianto. – È del tutto conforme alla spiegazione che abbiamo fornito la descrizione fatta da Petrarca, che esprime con semplicità e schiettezza il proprio sentimento, dell'origine delle sue lacrime:

445

[163] [In italiano nel testo.]

I'vo pensando: e nel penser m'assale
U n a pietà sí forte di me stesso,
Che mi conduce spesso,
Ad alto lagrimar, ch'i'non soleva[164].

446 | Un'altra conferma di ciò che abbiamo detto sta nel fatto che i bambini che si siano fatti male per lo piú si mettono a piangere quando li si compiange; non piangono cioè per il dolore, ma per la rappresentazione del dolore. – Quando siamo indotti al pianto non dalle nostre sofferenze, ma da quelle altrui, ciò si verifica in quanto, nella nostra fantasia, ci mettiamo al posto di chi soffre, oppure perché nel suo destino scorgiamo la sorte dell'umanità intera, e di conseguenza anche la nostra, e dunque daccapo, dopo aver compiuto un largo giro, torniamo di nuovo a piangere su noi stessi, a provare compassione per noi stessi. Questa sembra anche essere la ragione fondamentale dell'universale, e dunque naturale, pianto di fronte alla morte. Non è la perdita ciò per cui piange chi si affligge per la scomparsa di una persona: di lacrime cosí egoistiche ci si vergognerebbe, mentre invece alle volte ci si vergogna di non piangere. Anzitutto costui, senza dubbio, piange la sorte del defunto; e tuttavia piange anche quando per quest'ultimo la morte è stata una liberazione desiderabile dopo una serie di sofferenze lunghe, gravi e incurabili. Fondamentalmente, dunque, ad afferrarlo è la compassione per il destino dell'umanità intera, alla quale è toccata in sorte la finitezza, in forza della quale ogni vita, per quanto sia stata operosa e spesso attivissima, deve spegnersi e ridursi al nulla: in questo destino dell'umanità egli scorge anzitutto la sua propria sorte, e in effetti tanto piú quanto piú il defunto gli era vicino, e dunque con la massima intensità quando costui era suo padre. Se anche, a causa dell'età avanzata e della malattia, la vita era diventata per lui un tormento, e anche se la sua condizione di impotenza lo aveva reso per il figlio un fardello pesante, quest'ultimo piangerà comunque intensamente la morte del padre, e questo per la ragione che abbiamo già indicata[165].

[164] [In italiano nel testo. Cfr. F. PETRARCA, *Canzoniere*, Parte II, canzone CCLXIV, vv. 1-4 (cito dall'edizione curata da U. Dotti, Feltrinelli, Milano 1979, p. 247). Schopenhauer, in nota, traduce in tedesco i versi del Petrarca ed evidenzia, anche nel testo, il secondo.]

[165] Si veda il cap. 47 del secondo volume. È appena il caso di rammentare che tutta l'etica che qui è stata esposta a grandi linee nei §§ 61-67 è stata trattata in modo piú ampio e compiuto nel mio saggio per il concorso *Sul fondamento della morale*.

§ 68.

Dopo questa digressione intorno all'identità dell'amore puro con la compassione – è quest'ultima che, quando ci si ripiega sulla propria individualità, ha come sintomo il fenomeno del pianto – | 447 riprendo il filo della nostra esposizione del significato etico della condotta, per mostrare da qui in avanti come dalla stessa sorgente da cui scaturiscono ogni bontà, ogni amore, ogni virtú e ogni nobiltà d'animo si produca infine anche quella che io chiamo la negazione della volontà di vivere.

Abbiamo visto in precedenza che odio e malvagità sono condizionati dall'egoismo, e che quest'ultimo si fonda sulla conoscenza irretita dal *principium individuationis*. Analogamente, abbiamo scoperto che l'origine e l'essenza della giustizia – e anche, se ci spingiamo piú innanzi, dell'amore e della nobiltà d'animo sino ai gradi piú alti – sono costituite dalla capacità di guardare al di là di quel *principium individuationis*: solo tale capacità, in quanto sopprime la distinzione tra il proprio e l'altrui individuo, rende possibile e spiega la perfetta bontà d'animo, sino all'amore piú disinteressato e al piú generoso sacrificio di sé a favore degli altri.

Ora, però, questa capacità di guardare al di là del *principium individuationis*, questa conoscenza immediata dell'identità della volontà in tutti i suoi fenomeni, si presenta con la piú grande chiarezza; vedremo subito che la sua influenza sulla volontà si spinge ancora piú lontano. Se cioè dinanzi agli occhi di un uomo il velo di Maya, il *principium individuationis*, si è sollevato tanto da far sí che costui non faccia piú alcuna egoistica differenza tra la propria e l'altrui persona, ma partecipi invece alle sofferenze degli altri individui con la stessa intensità con cui partecipa alle proprie; e tanto da renderlo perciò non solo caritatevole al grado piú alto, ma addirittura pronto a sacrificare la propria individualità se questo può servire a salvare la vita a molte individualità estranee a lui; allora va da sé che un uomo di questo genere, un uomo che riconosca in tutti gli esseri il suo piú intimo e vero sé, debba considerare come proprie anche le infinite sofferenze di tutti gli esseri viventi e debba cosí fare proprio il dolore del mondo intero. Nessuna sofferenza gli sarà piú estranea. Tutti i tormenti degli altri, che vede e che solo di rado ha il potere di alleviare, tutti i tormenti di cui ha notizia solo indirettamente, e addirittura quelli che sa essere soltanto possibili, agiscono sul suo spirito come se appartenessero a lui stesso. Davanti ai suoi occhi

non c'è piú l'alterna vicenda del bene e del male della sua persona, come capita agli uomini che sono ancora prigionieri dell'egoismo: dato che ha saputo guardare al di là del *principium individuationis*, tutto sta allo stesso modo vicino a lui. | Egli conosce l'intero, ne afferra l'essenza, e scopre che essa consiste in un perpetuo svanire, in uno sforzo vano, in una conflittualità interiore e in una sofferenza perenne; vede, da qualsiasi parte guardi, uomini e animali che soffrono, e un mondo che viene meno. Tutto questo però gli sta adesso cosí vicino come all'egoista sta vicina solo la propria persona. Ora, come potrebbe, conoscendo il mondo in questo modo, affermare proprio questa vita con continui atti della volontà e, proprio cosí facendo, legarsi sempre piú strettamente ad essa, abbracciarla sempre piú strettamente? Se dunque chi è ancora prigioniero del *principium individuationis*, dell'egoismo, conosce solo le singole cose e la loro relazione con la sua persona, e quelle diventano poi motivi sempre rinnovati del suo volere, al contrario, quella conoscenza dell'intero, dell'essenza delle cose in sé, che già abbiamo descritto, diventa un quietivo di ogni e qualsiasi volere. La volontà si distoglie ormai dalla vita, e adesso trova raccapriccianti quei piaceri nei quali riconosce un'affermazione della vita stessa. L'uomo raggiunge la condizione della rinuncia volontaria, della rassegnazione, del vero abbandono e della completa liberazione dalla volontà. – Anche a noialtri, che siamo ancora avvolti dal velo di Maya, accade talvolta, quando patiamo in prima persona delle sofferenze pesanti o quando percepiamo con intensità quelle patite dagli altri, di imbatterci nella conoscenza della nullità e dell'amarezza della vita. Allora vorremmo, per mezzo di una rinuncia completa e definitiva, riuscire a strappare ai nostri appetiti il loro pungolo, chiudere la via d'accesso a tutte le sofferenze, purificare noi stessi e santificarci; ma ecco che subito l'inganno del fenomeno ci seduce daccapo, e i suoi motivi mettono di nuovo in movimento la volontà: non siamo in grado di liberarci. Le seduzioni della speranza, le lusinghe del presente, la dolcezza dei piaceri, il benessere di cui la nostra persona è partecipe in mezzo alle miserie di un mondo sofferente, sottoposto al dominio del caso e dell'errore, ci risospingono verso di essa e ci legano di nuovo strettamente ad essa. È per questo che Gesú dice: «È piú facile che una fune passi attraverso la cruna di un ago che un ricco entri nel Regno di Dio»[166].

Possiamo paragonare la vita a una strada circolare fatta di carboni ardenti, lungo la quale vi siano taluni luoghi freschi, una strada che dobbiamo percorrere incessantemente; chi è ancora prigioniero dell'illusione trova conforto nei | luoghi freschi nei quali al momento si viene a trovare o che vede vicini dinanzi a sé e continua a percorrere quella strada. Chi invece, guardando al di là del *principium individuationis*, riconosce l'essenza delle cose in se stesse e, perciò, l'intero, non si lascia piú sedurre da una consolazione di questo genere: costui vede se stesso in tutti i luoghi contemporaneamente, e va via. La sua volontà cambia rotta: non afferma piú la sua propria essenza che si rispecchia nel fenomeno, anzi la nega. Il fenomeno in forza del quale ciò si rende noto è costituito dal passaggio dalla virtú all'ascesi. Vale a dire che a una persona di questo genere non è piú sufficiente amare gli altri come se stesso e fare per loro quello che farebbe per se stesso: si produce invece in lui un orrore nei confronti di quell'essenza della quale il suo proprio fenomeno è espressione, un orrore nei confronti della volontà di vivere, del nocciolo e dell'essenza di un mondo riconosciuto come straziante. Egli perciò dice no proprio a quell'essenza che si manifesta in lui e che ha già trovato espressione per mezzo del suo corpo, e il suo agire ora smentisce il suo fenomeno, entra apertamente in contraddizione con esso. Egli, che nella propria essenza non è altro che fenomeno della volontà, smette del tutto di volere alcunché, sta bene attento a non agganciare la propria volontà ad alcunché, cerca di stabilizzare dentro di sé la massima indifferenza nei confronti di tutte le cose. Il suo corpo, sano e forte, esprime per mezzo dei genitali l'istinto sessuale, ma lui nega la volontà e smentisce il proprio corpo: non vuole alcuna soddisfazione sessuale, a nessuna condizione. Una volontaria, perfetta castità è il primo passo nell'ascesi, ossia nella negazione della volontà di vivere. Essa nega quell'affermazione della volontà che oltrepassa la vita individuale e dà con ciò il segnale del fatto che con la vita di questo corpo anche la volontà, della quale esso è fenomeno, sopprime se stessa. La natura, sempre vera e ingenua, afferma che, se questa massima diventasse universale, il genere umano si estinguerebbe. E, dopo quello che è stato detto nel secondo libro a proposito della connessione di tutti i fenomeni della natura, credo si possa ammettere che insieme al fe-

[166] [Matteo, 19,24. La versione corrente – che lo stesso Schopenhauer utilizzerà piú avanti – parla di un cammello, non di una fune. Qui però il filosofo usa la parola *Ankertau*, che, in un'imbarcazione, indica il cavo dell'ancora. Vale la pena notare che in greco il termine κάμιλος (assai vicino, nel suono e nella grafia, a κάμηλος, cammello) significa appunto cavo, corda (lo usa, per esempio, il commediografo Aristofane nelle *Vespe*).]

nomeno piú alto della volontà verrebbe rimosso anche il piú debole riflesso di essa, le specie animali, cosí come in piena luce svaniscono anche le penombre. Con la soppressione completa della conoscenza svanirebbe dunque da sé nel nulla anche il resto del mondo: senza soggetto, infatti, niente oggetto. Potrei persino appellarmi, in proposito, a un passo | dei *Veda* che dice: «Come in questo mondo i bambini affamati si stringono intorno alla loro madre, cosí tutti gli esseri attendono il santo sacrificio» («Asiatic researches», vol. VIII. Colebrooke, *On the Vedas*, nell'estratto del *Sama-Veda*; sta anche nei *Miscellaneous essays* di Colebrooke, vol. I, p. 88)[167]. Sacrificio significa, in generale, rassegnazione, e il resto della natura deve attendere la propria redenzione dall'uomo, che è a un tempo sacerdote e vittima sacrificale. Anzi, vale la pena di accennare al fatto assolutamente singolare che questo pensiero è stato espresso anche dal mirabile e straordinariamente profondo Angelo Silesius, nei versi intitolati *L'uomo porta tutto a Dio*, che suonano cosí:

> Uomo, tutto ti ama; tutto si fa attorno:
> tutto ricorre a te per arrivare a Dio[168].

Ma un mistico ancora piú grande, Meister Eckhart, i cui meravigliosi scritti ci sono stati ora finalmente (1857) resi accessibili dall'edizione curata da Franz Pfeiffer[169], dice, a pagina 459 dell'edizione citata, proprio nel senso che abbiamo illustrato qui: «Io dimostro ciò con Cristo, il quale dice: quando verrò innalzato dalla terra, voglio trascinare con me tutte le cose (Giovanni, 12,32). Allo stesso modo l'uomo buono deve elevare tutte le cose a Dio, alla loro sorgente originaria. Questo ce lo dimostrano i Maestri, che tutte le creature sono fatte per la volontà dell'uomo. Lo si verifica in tutte le creature, che una creatura si serve dell'altra: il bue dell'erba, il pesce dell'acqua, l'uccello dell'aria, l'animale del bosco. Allo stesso modo tutte le creature sono utili all'uomo buono: e l'uomo buono le porta tutte a Dio, l'una nell'altra»[170].

[167] [Cfr. H. TH. COLEBROOKE, *On the Vedas*, in *Asiatic Researches*, vol. VIII, 1805; rist. in ID., *Miscellaneous essays*, 2 voll., Allen & Co., London 1837. Il passo tradotto (peraltro non precisamente) da Colebrooke si trova nella *Chandogya Upaniṣad*, V, 24, 5; trad. it. in *Upaniṣad antiche e medie*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 202.]

[168] [«Mensch! Alles liebet dich; um dich ist sehr Gedrange: | Es läuft dir Alles zu, dass es zu Gott gelange» (ANGELUS SILESIUS, *Il pellegrino cherubico*, I, 275); trad. it., con testo originale a fronte, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992², p. 154.]

[169] [Franz Pfeiffer (1815-68) fu professore di lingua e letteratura tedesca a Vienna.]

[170] [Schopenhauer si riferisce qui a F. PFEIFFER, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, vol.

Il che vuol dire che l'uomo si serve degli animali in questa vita per redimere anch'essi in e con sé. – E mi sembra che persino il difficile passo biblico della *Lettera ai Romani* 8, 21-24 debba essere interpretato in questo senso[171].

Anche nel buddismo non mancano espressioni della questione. Quando, per esempio, Buddha, mentre era ancora Bodhisatwa, fa sellare per l'ultima volta il proprio cavallo per fuggire dalla residenza paterna e recarsi nel deserto, gli parla in questo modo: «Già per molto tempo tu sei stato nella vita e nella morte; ma adesso devi smettere di portare e di trascinare. Solo ancora per questa volta, o Kantakana, portami via di qui, e quando avrò raggiunto | la Legge (quando sarò diventato Buddha), io non mi dimenticherò di te» (*Foe Koue Ki*, traduzione di Abel Rémusat, p. 233)[172].

L'ascesi si mostra poi anche nella povertà scelta volontariamente e in modo consapevole, che non si produce solo *per accidens*, per il fatto di dar via i propri averi allo scopo di alleviare le sofferenze degli altri, ma che invece qui è scopo in se stessa e deve servire come costante mortificazione della volontà, perché la soddisfazione dei desideri, la dolcezza della vita non eccitino nuovamente la volontà, della quale, grazie alla conoscenza di sé, si è ormai compreso l'orrore. Chi è arrivato sino a questo punto sente ancora, in quanto corpo animato, in quanto concreta manifestazione fenomenica della volontà, ogni sorta di inclinazione al volere, ma la sopprime intenzionalmente, costringendo se stesso a non fare nulla di tutto quello che vorrebbe fare e, viceversa, a fare tutto quello che non vorrebbe fare, anche se tutto questo non ha altro scopo che non sia quello di servire alla mortificazione della volontà[173]. Dato che egli stesso nega quella vo-

II. *Meister Eckhart, Predigten, Traktate*, Göschen, Leipzig 1857. L'opera è stata ristampata anche nel nostro secolo (Aalen 1966), ma per le opere di Eckhart si deve oggi fare riferimento all'edizione critica di Josef Quint pubblicata dall'editore Kohlhammer (Stuttgart 1936 sgg.) che comprende sia le *Opere tedesche* che le *Opere latine*. In traduzione italiana è d'obbligo il riferimento alle numerose traduzioni curate da Marco Vannini e pubblicate presso diversi editori.]

[171] [«... perché la creazione stessa sarà liberata dalla servitú della corruzione, per avere parte alla libertà della gloria dei figli di Dio. Poiché noi sappiamo che, fino ad ora, tutta la creazione geme ed è in travaglio e non soltanto essa, ma anche noi che già possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo in noi stessi, aspettando l'adozione, la redenzione del nostro corpo. Poiché è in speranza che siamo stati salvati. Ora la speranza di ciò che si vede non è piú speranza, infatti quello che uno vede, perché dovrebbe ancora sperarlo?» (SAN PAOLO, *Lettera ai Romani*, 8, 21-24; trad. it. in *La Bibbia concordata. Nuovo Testamento* cit., p. 391).]

[172] [Cfr. CHI FA HIAN, *Foe Koue Ki, ou Relation des Royaumes bouddhiques, voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde, exécuté à la fin du IV siècle*, a cura di A. Rémusat, Imprimerie Royale, Paris 1836, p. 233.]

[173] [Non «alla mortificazione della carne», come si legge in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 499.]

lontà che si manifesta nella sua persona, non opporrà resistenza nel caso che qualcun altro faccia la stessa cosa, ossia che commetta ingiustizia nei suoi confronti; per questo ogni sofferenza che gli provenga dall'esterno è per lui la benvenuta, sia essa dovuta al caso oppure alla malvagità altrui, come pure ogni danno, ogni offesa, ogni affronto: egli accoglie tutto questo con gioia, come occasione per dare a se stesso la certezza di non affermare piú la volontà e di prendere invece con gioia le parti di ogni nemico di quella manifestazione fenomenica della volontà in cui consiste la sua propria persona. Egli sopporta perciò questo genere di offese e di sofferenze con pazienza e mitezza inesauribili, ricambia, senza ostentazione, ogni male con il bene e, come non permette che si risvegli in lui il fuoco dell'ira, cosí non permette che si risvegli nemmeno quello del desiderio. Mortifica allo stesso modo la volontà in se stessa e la sua manifestazione visibile, la sua oggettità, il corpo: lo nutre in modo frugale, affinché il suo fiorire e prosperare rigogliosamente non risveglino di nuovo ed eccitino piú fortemente anche quella volontà, della quale il corpo è semplicemente l'espressione e lo specchio. Cosí ricorre al digiuno, anzi alla mortificazione della carne e all'autoflagellazione per spezzare[174] e per uccidere sempre di piú, attraverso privazioni e sofferenze continue, quella volontà che riconosce e detesta come la sorgente della propria esistenza sofferente e di quella del mondo. Giunge infine la morte, che dissolve questa particolare manifestazione fenomenica di quella volontà la cui essenza qui, per mezzo della libera negazione di se stessa, già da tempo si era venuta estinguendo, sino a | ridursi a quel debole residuo che di essa appariva come animazione di questo corpo; ed essa sarà per lui, come una sospirata redenzione, altamente benvenuta e verrà accolta con gioia. Con la morte, in questo caso, non finisce, come invece accade agli altri, semplicemente il fenomeno, ma viene soppressa l'essenza stessa, quell'essenza che qui non esisteva piú se non nel fenomeno e che, tramite quest'ultimo, aveva ancora una debole forma di esistenza[175], ultimo fragile legame che

[174] [«Spezzare» manca in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 498.]

[175] Questo pensiero è espresso, con una bella similitudine, nell'antichissimo scritto filosofico sanscrito *Sankhya Karika*: «Tuttavia l'anima rimane per qualche tempo vestita del corpo; come la ruota del vasaio, dopo che il vaso è terminato, continua ancora a girare in forza della spinta che ha ricevuto precedentemente. Solo quando l'anima illuminata si separa dal corpo e per essa la natura cessa di esistere, sopravviene la sua completa redenzione». H. TH. COLEBROOKE, *On the philosophy of the Hindus: Miscellaneous essays*, vol. I, p. 259. Analogamente anche nella *Sankhya Carica by Horace Wilson*, § 67, p. 184. [Horace

ora viene anch'esso spezzato. Per chi finisce in questo modo, ha fine a un tempo anche il mondo.

E quello che io qui ho descritto con la debolezza del mio linguaggio e solo con espressioni generali, non è una sorta di favola filosofica di mia invenzione e che esista soltanto da oggi: no, tutto ciò ha costituito la vita invidiabile di moltissimi santi e di moltissime anime belle tra i cristiani e di piú ancora tra gli Indú e tra i buddisti, e anche presso i credenti di altre confessioni religiose. Per quanto diversi fossero i dogmi impressi nella loro ragione, trovava tuttavia espressione in loro, nello stesso e medesimo modo, attraverso la condotta che tennero nella loro vita, quella conoscenza interiore, immediata, intuitiva, dalla quale soltanto può prodursi ogni virtú e ogni santità. Poiché anche qui si mostra la grande differenza tra la conoscenza intuitiva e quella astratta, una differenza che sinora è stata presa troppo poco in considerazione, ma che è davvero importante nella nostra trattazione, presente com'è in ogni sua parte. Tra la conoscenza intuitiva e quella astratta c'è un abisso al di là del quale, per ciò che concerne la conoscenza dell'essenza del mondo, solo la filosofia può condurre. Sul piano intuitivo, infatti, ossia *in concreto*, ogni uomo è effettivamente consapevole di tutte le verità filosofiche, ma portarle nel sapere astratto, nella riflessione, questo è il compito del filosofo, il quale nulla deve né può al di là di questo.

Forse dunque qui, per la prima volta, l'intima essenza di santità, negazione | di sé, mortificazione dell'ostinazione, ascesi, viene formulata in modo astratto e privo di ogni elemento mitico come negazione della volontà di vivere, che sopraggiunge dopo che la compiuta conoscenza della propria essenza è diventata un quietivo di ogni volere. Viceversa, l'hanno riconosciuta immediatamente e l'hanno espressa con i fatti tutti quei santi e quegli asceti che, pur avendo la stessa conoscenza interiore, l'esprimevano con un linguaggio molto diverso a seconda dei dogmi precedentemente accolti nella loro ragione e in conformità ai quali un santone indiano, un santo cristiano, un lama debbono rendere conto in modo molto diverso del loro modo di agire; ma tutto questo, per ciò che concerne la sostanza della questione, è del tutto indifferente. Un santo può essere pieno della piú assurda superstizione o, al contra-

Hayman Wilson (1786-1860) tradusse diversi scritti relativi alla cultura orientale e pubblicò nel 1832 la prima edizione critica della *Vishnu Purana* (ora Punthy Pustak, Calcutta 1960). L'opera citata da Schopenhauer è *The Samkya Karika, or Memorial verses on the Sankya philosophy*, traduzione dal sanscrito di H. T. Colebrooke, a cura di H. H. Wilson, A. J. Valpy, London 1837 (riedita da BiblioBazar, Charleston 2009).]

rio, può essere un filosofo: le due cose si equivalgono. Solo l'agire attesta che è un santo, poiché esso, dal punto di vista morale, non proviene dalla conoscenza astratta del mondo e della sua essenza, bensí da quella immediata, afferrata intuitivamente; ed è solo per soddisfare la propria ragione che egli poi la spiega per mezzo di un dogma qualunque. Che il santo sia un filosofo, perciò, è tanto poco necessario quanto che il filosofo sia un santo; cosí come non è necessario che un uomo dalle bellissime fattezze sia un grande scultore o che un grande scultore sia anche un bell'uomo. In generale sarebbe davvero singolare pretendere che un moralista non debba consigliare nessun'altra virtú se non quelle che egli stesso possiede. Replicare l'intera essenza del mondo in concetti astratti, universali e trasparenti e, in questo modo, deporla come immagine riflessa nei concetti permanenti e costantemente disponibili della ragione: questo, e nient'altro che questo è filosofia. Richiamo qui alla memoria il passo di Bacone da Verulamio citato nel primo libro[176].

Ma, appunto, la mia precedente descrizione della negazione della volontà di vivere, ossia della condotta di un'anima bella, di un santo che fa penitenza volontariamente e praticando la rassegnazione, è stata soltanto astratta e generica, e perciò fredda. In quanto la conoscenza da cui risulta la negazione della volontà è intuitiva e non astratta, essa non trova la propria compiuta espressione nei concetti astratti, bensí solo nell'azione e nella condotta. Perciò, per comprendere piú compiutamente ciò che noi esprimiamo filosoficamente come negazione della volontà di vivere, dobbiamo imparare a conoscere gli | esempi ricavati dall'esperienza e dalla realtà. Di certo non ci imbatteremo in essi nell'esperienza di tutti i giorni: «nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt», dice in modo eccellente Spinoza[177]. Cosí dunque, a meno che un destino particolarmente favorevole non ci abbia consentito di essere testimoni oculari, dovremo contentarci delle biografie di questo genere di uomini. La letteratura indiana, come possiamo vedere già da quel poco che sinora ne conosciamo grazie alle traduzioni, è molto ricca di narrazioni delle vite di santi, di penitenti, samani[178], saniassi[179], e via dicendo. Anche la ben nota, sebbene niente affatto degna di lode da tutti i punti di vista, *Mythologie des Indous par Madame de Polier*[180], contiene molti esempi eccellenti di questo genere (in particolare nel tredicesimo capitolo del secondo volume). E anche tra i cristiani non mancano esempi utili alla nostra spiegazione[181]. Si leggano le biografie, per lo piú scritte malamente, di quelle persone che sono chiamate ora anime sante, ora pietisti, quietisti, pii visionari, e via dicendo. Esistono raccolte di questo genere di biografie che risalgono a epoche diverse, come per esempio le *Vite delle anime sante* di Tersteegen[182] e la *Storia dei resuscitati* del Reiz[183]; ai nostri giorni abbiamo una raccolta del Kanne[184], che tra molte cose cattive contiene anche qualcosa di buono, in particolare la *Vita della beata Sturmin*. Ad esse appartiene in modo affatto particolare la vita di san Francesco d'Assisi, questa vera e propria personificazione dell'ascesi e modello di tutti i monaci mendicanti. La sua vita, raccontata dal suo piú giovane contemporaneo san Bonaventura, celebre anche come Scolastico, è stata recentemente ripubblicata col titolo *Vita S. Francisci a S. Bonaventura concinnata* (Soest 1847)[185], poco dopo che in Francia era apparsa una biografia di san Francesco accurata, ampia e condotta su tutte le fonti: *Histoire de S. François d'Assise, par Chavin de Mallan* (1845)[186]. – Come corrispettivo orientale di questi scritti monastici abbiamo un libro del piú grande interesse, opera di Spence Hardy, *Eastern monachism, an account of the order of mendicants founded by Gotama Budha* (1850)[187]. Uno studio che ci mostra la

[176] [Cfr. il § 15.]

[177] [Sono le parole con le quali si conclude l'*Etica* di Spinoza: «Ma tutte le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare» (B. SPINOZA, *Etica*, V, prop. XLII, scolio; trad. it. cit., p. 318). Parole che Spinoza ricavava forse da un passo del *De amicitia* di Cicerone (21.79): «Et quidem omnia praeclara rara, nec quicquam difficilius quam reperire quod sit omni ex parte in suo genere perfectum» (cfr. CICERONE, *La vecchiaia – L'amicizia*, trad. it. con testo originale a fronte,a cura di N. Marini, Garzanti, Milano 2006[8]).]

[178] [Monaci buddisti (sui quali cfr. M. ELIADE, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, trad. it. di J. Evola, riveduta e aggiornata da F. Pintore, Edizioni Mediterranee, Roma 1974, pp. 428 sgg.).]

[179] [Santoni indú.]

[180] [Cfr. M-E. DE POLIER, *Mythologie des Indous*, 2 voll., Schoell, Paris 1809.]

[181] [Incompleto in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 502.]

[182] [G. TERSTEEGEN, *Leben heiliger Seelen*, 2 voll., Lentner, München 1815 (che compendiano l'edizione originale, uscita in tre volumi fra il 1773 e il 1786).]

[183] [J. H. REIZ, *Historie der Wiedergebornen*, Berleburg 1724-26.]

[184] [J. A. KANNE, *Leben und aus dem Leben merkwürdiger und erweckter Christen aus der protestantischen Kirche*, Brockhaus, Leipzig 1842[2].]

[185] [Si tratta della *Legenda maior S. Francisci*, che si legge in «Analecta Franciscana», X, 1941, pp. 557-652 (oppure nel volgarizzamento edito da G. BATTELLI, *Florilegio francescano*, Società editrice internazionale, Torino 1926, pp. 3-127). La traduzione italiana piú recente è BONAVENTURA, *Vita di San Francesco. Legenda major*, Paoline, Milano 2006.]

[186] [Cfr. E. CHAVIN DE MALAN, *Histoire de Saint Francois d'Assise: 1182-1226*, Sagnier et Bray, Paris 1845 (la prima edizione dell'opera era uscita nel 1841).]

[187] [R. S. HARDY, *Eastern monachism: an account of the origin, laws, discipline… of the order of mendicants founded by Gotama Buddha* («Il monachesimo orientale: uno studio sulle

stessa cosa sotto un'altra veste. E si vede anche come sia indifferente che si prenda le mosse da una religione teistica o ateistica. – | Ma principalmente io posso consigliare, come esempio speciale e straordinariamente dettagliato e come spiegazione fattuale dei concetti che ho formulato, l'autobiografia di Madame de Guyon[188], perché imparare a conoscere la sua anima bella e grande, il cui ricordo suscita sempre il mio rispetto, e rendere giustizia all'eccellenza dei suoi sentimenti, guardando con indulgenza le superstizioni della sua ragione, non può non essere una gioia per ogni uomo della miglior specie, proprio come quel libro non avrà mai credito presso coloro i quali pensano in modo ordinario, vale a dire presso la maggioranza delle persone, poiché sempre e dappertutto ciascuno riesce ad apprezzare solo ciò che è in certo qual modo analogo a sé e nei confronti del quale ha una qualche, sia pur debole, inclinazione. Il che vale tanto per l'ambito intellettuale quanto per quello etico. In un certo senso si potrebbe considerare come un esempio pertinente anche la ben nota biografia francese di Spinoza[189], se si utilizza come chiave per penetrare in essa la splendida introduzione al suo saggio, peraltro insufficiente, *De emendatione intellectus*[190], pagine che io posso a un tempo raccomandare come il migliore strumento a me noto per acquietare la tempesta delle passioni. Infine il grande Goethe stesso, per quanto greco egli sia, non ha considerato indegno di sé il mostrarci questo bellissimo aspetto dell'umanità nello specchio chiarificatore dell'arte poetica, descrivendoci in forma idealizzata, nelle *Confessioni di un'anima bella*, la vita della signorina Klettenberg[191], e fornendo piú tardi, nella propria autobiografia, anche notizia storica di lei; come anche ci

origini, le leggi, la disciplina… dell'ordine dei mendicanti fondato da Gotama Buddha»), Partridge and Oakey, London 1850.]

[188] [*La vie de Madame la Mothe de Guyon, écrite par elle-meme*, J. de la Pierre, Cologne 1720 (se ne veda l'edizione curata da B. Sahler, con una introduzione di J. Tourniac, Dervy-Livres, Paris 1983). Si tratta della mistica Jean Marie Bouvier de la Motte Guyon (1648-1714).]

[189] [Si tratta di J.-M. LUCAS, *La vie de Monsieur Benoit de Spinoza*, Amsterdam 1719; trad. it. in *Le vite di Spinoza*, a cura di R. Bordoli, Quodlibet, Macerata 1994, pp. 17-53.]

[190] [Il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, opera incompiuta di Spinoza. Se ne veda la trad. it. curata da E. De Angelis, SE, Milano 1990.]

[191] [Si tratta della scrittrice tedesca Susanne Katharina von Klettenberg (1723-74), amica della madre di Goethe. Fu la Klettenberg a destare in lui l'interesse per la letteratura esoterica e per l'occulto, l'alchimia, l'astrologia. Per lei Goethe scrisse le *Bekenntnisse einer schönen Seele* («Confessioni di un'anima bella»), che entrarono a far parte del *Wilhelm Meister* (se ne veda la trad. it. nelle già citate *Opere* edite da Sansoni, alle pp. 764-96).]

ha raccontato per ben due volte la vita di san Filippo Neri[192]. – La storia del mondo in effetti tacerà sempre – e lo deve fare – degli uomini la cui condotta è la migliore e la sola spiegazione adeguata di questo punto, che è essenziale alla nostra trattazione. Poiché la materia di cui è costituita la storia del mondo è di tutt'altro genere, anzi, è addirittura l'opposto; non è cioè costituita dal negare e dal togliere la volontà di vivere, ma anzi proprio dall'affermarla e dal manifestarla in innumerevoli individui, nei quali si rende manifesto con la massima chiarezza il suo dissidio con se stessa al vertice piú alto della sua oggettivazione; questo ci mette davanti agli occhi ora la superiorità del singolo dovuta alla sua intelligenza, ora la forza della folla dovuta alla quantità, ora la potenza del caso personificato nella figura del destino, sempre l'inutilità e la | nullità dello sforzo nella sua interezza. Noi però – noi che qui non inseguiamo nel tempo il filo dei fenomeni ma che, come filosofi, dobbiamo cercare di studiare il significato etico delle azioni, che è qui l'unico metro per valutare ciò che per noi è significativo e importante – non ci faremo in nessun modo intimidire dal timore della volgarità e della insulsaggine che caratterizzano permanentemente la maggioranza degli uomini, e proclameremo che il piú grande, importante e significativo fenomeno che il mondo possa far vedere non è quello del conquistatore del mondo, bensí quello del superatore del mondo, e dunque, di fatto, nient'altro che il modo di vivere silenzioso e inosservato di un uomo che si sia sollevato a una conoscenza di questo tipo, in conseguenza della quale elimini e rinneghi quella volontà di vivere che tutto riempie e che in tutto si agita impetuosamente; ed è anzitutto qui, in lui soltanto, che la libertà si manifesta, ragion per cui d'ora in avanti il suo agire è l'esatto opposto di quello comune. Per il filosofo, dunque, quelle biografie degli uomini che hanno praticato la santità, che hanno rinunciato a se stessi, per quanto siano il piú delle volte scritte male ed esposte addirittura come un miscuglio di superstizioni e di assurdità, sono da questo punto di vista incomparabilmente piú istruttive e importanti, per ciò che concerne il significato della materia trattata, di Plutarco e di Livio stessi.

A una cognizione piú approfondita e piú completa di ciò che noi, nell'astrazione e nella genericità del nostro modo di esporre, abbiamo espresso come negazione della volontà di vivere, contri-

[192] [Cfr. J. W. GOETHE, *Viaggio in Italia*, trad. it. di E. Castellani, Mondadori, Milano 1983, pp. 362-65 e, soprattutto, 517-31 (*Filippo Neri, il Santo umorista*).]

buirà inoltre non poco la considerazione di quei precetti etici che furono dati in questo senso da uomini che erano ricolmi di questo spirito, i quali allo stesso tempo ci faranno vedere quanto antico sia il nostro punto di vista, per quanto nuova possa essere la sua pura espressione filosofica. Vicino a noi si trova innanzitutto il cristianesimo, la cui etica si ispira tutta proprio a quello spirito e non conduce solo al grado piú alto dell'amore per l'umanità, ma anche alla rinuncia; la quale ultima, pur essendo in germe già molto chiaramente presente negli scritti degli Apostoli, tuttavia solo piú tardi si svilupperà appieno e verrà espressa *explicite*. Troviamo che gli Apostoli prescrivono di amare il prossimo come amiamo noi stessi, di agire bene, di ricambiare l'odio con l'amore e facendo del bene, di essere pazienti, miti, di sopportare tutte le possibili offese senza reagire, di essere moderati nel | nutrirsi al fine di non cedere ai desideri della carne, di resistere totalmente, ove sia possibile, al desiderio sessuale. Vediamo qui già i primi gradi dell'ascesi, ossia dell'autentica negazione della volontà, un'espressione, quest'ultima, che indica proprio ciò che nei Vangeli viene chiamato il rinnegare se stessi e prendere su di sé la croce (Matteo, 16, 24-25; Marco, 8, 34-35; Luca, 9, 23-24; 14, 26, 27, 33)[193]. Questa tendenza si è sviluppata sempre di piú e ha dato origine ai penitenti, agli anacoreti e al monachesimo, che, in sé, erano fenomeni puri e santi ma che, proprio per questo, non erano in alcun modo adatti alla maggior parte degli uomini, ragion per cui da essi non si è potuto sviluppare altro che ipocrisia e nefandezze: «abusus optimi pessimus»[194], come si suol dire. È nello sviluppo successivo della cultura cristiana che noi vediamo questo germe di ascesi passare alla piena fioritura negli scritti dei santi e dei mistici cristiani. Costoro non predicano solo l'amore piú puro ma anche la completa rassegnazione, la povertà completa e volontaria, il vero abbandono, la totale indifferenza nei confronti di tutte le cose del mondo, la morte della volontà individuale e la rinascita in Dio, l'oblio completo della propria persona e l'immergersi nella contemplazione di Dio. Una esposizione completa di tutto questo si trova nell'opera di Fénelon, *Explication des maximes des Saints*

[193] [«Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Poiché chi vorrà salvare la sua vita la perderà, ma chi perderà la sua vita per causa mia la troverà» (Matteo, 16, 24-25; trad. it. in *La Bibbia concordata. Nuovo Testamento* cit., p. 49). Analogo il contenuto degli altri passi qui citati da Schopenhauer (pp. 111, 176-77, 197-98).]

[194] [«Il peggior abuso è quello dell'ottimo».]

sur la vie intérieure[195]. Ma probabilmente da nessuna parte lo spirito del cristianesimo a questo stadio del suo sviluppo è stato espresso in modo cosí completo e incisivo come negli scritti dei mistici tedeschi, soprattutto in quelli di Meister Eckhart e nel libro, a buon diritto celebrato, *La teologia tedesca* (il cui testo autentico e genuino abbiamo avuto solo nel 1851, nell'edizione di Stoccarda curata da Pfeiffer)[196], della quale Lutero, nella prefazione che scrisse per essa, disse che gli aveva insegnato meglio di qualsiasi altro libro, eccezion fatta per la Bibbia e per Agostino, che cosa siano Dio, Cristo e l'uomo. I precetti e le dottrine contenuti in essa costituiscono la piú compiuta esposizione, scaturita da una profondissima convinzione interiore, di ciò che io ho descritto come negazione della volontà di vivere. È là, dunque, che si deve imparare a conoscerla piú da vicino, prima di sproloquiare contro di essa con saccenteria giudaico-protestante. Scritte con lo stesso altissimo spirito, sebbene non esattamente dello stesso valore, sono l'*Imitazione della povera vita di Cristo* di Taulero | e, accanto ad essa, la *Medulla animae*[197]. A mio parere le dottrine di questi autentici mistici cristiani stanno con quelle del Nuovo Testamento come al vino sta l'alcool. O anche: ciò che nel Nuovo Testamento ci si rende visibile come attraverso una cortina di nebbia, ci viene incontro nelle opere dei mistici senza veli, in tutta la sua chiarezza e trasparenza. Infine si potrebbe anche considerare il Nuovo Testamento come la prima iniziazione, i mistici come la seconda: σημικρὰ καὶ μεγάλα μυστήρια[198].

Ma ancora piú sviluppata, piú variamente articolata e descritta piú vivacemente di quanto non fosse possibile nella chiesa cristiana e nel mondo occidentale, troviamo quella che abbiamo chia-

[195] [F. FÉNELON, *Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure*, Paris 1697; trad. it. a cura di M. Vannini, *Spiegazioni delle massime dei santi sulla vita interiore*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2002. François-Marie de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651-1751) fu arcivescovo di Cambrai.]

[196] [Pubblicata per la prima volta da Lutero, il quale la attribuí a Taulero, la *Deutsche Theologie* è opera di un anonimo domenicano della seconda metà del Trecento. A quanto pare Schopenhauer la sentí molto vicina alla propria filosofia, come si evince da una lettera dell'11 marzo 1852 a Julius Frauenstädt, alla fine della quale si legge che egli riteneva «stupefacente» la sua affinità con la propria filosofia (GB, n. 269, p. 277).]

[197] [Il mistico tedesco Johannes Tauler (1300-61 ca.). L'attribuzione a lui dei due scritti citati da Schopenhauer è controversa: cfr. G. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di vita e dottrina mistica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997. Per quel che concerne gli scritti autentici di Taulero cfr. *I sermoni*, trad. it. a cura di M. Vannini, Edizioni Paoline, Milano 1997.]

[198] [«Piccoli e grandi misteri». Il riferimento, s'intende, è ai culti misterici che gli Ateniesi celebravano, rispettivamente, in marzo e in ottobre.]

mato negazione della volontà di vivere nelle antichissime opere scritte in sanscrito. Che questa importante considerazione etica della vita abbia potuto raggiungere qui uno sviluppo cosí ampio e un'espressione cosí energica deve forse essere ascritto principalmente al fatto che essa qui non è stata limitata da nessun elemento che le fosse del tutto estraneo, come è stata per il cristianesimo la dottrina religiosa giudaica, alla quale il suo sublime fondatore ha dovuto necessariamente, in parte in modo consapevole e in parte forse in modo inconsapevole, adattarsi e collegarsi, ragion per cui il cristianesimo è il risultato di due componenti molto eterogenee, delle quali quella puramente etica io la vorrei chiamare di preferenza, anzi esclusivamente, cristiana, e la vorrei tenere distinta dal dogmatismo giudaico con il quale si incontrò. Se, come si è già spesso temuto soprattutto ai nostri giorni, questa religione sublime e salvifica dovesse una volta o l'altra andare in rovina, io ne cercherei la ragione solo nel fatto che essa non è costituita da un singolo elemento, bensí da due elementi originariamente eterogenei ai quali è capitato di connettersi soltanto in forza della contingenza delle circostanze storiche, e la cui eventuale scomposizione, dovuta appunto all'eterogeneità della loro natura e alla diversa reazione che ciascuno di essi ha con il piú progredito spirito del tempo, produrrebbe senza dubbio in questo caso la disgregazione del composto, anche se dovrebbe tuttavia rimanere sempre intatta la parte puramente etica, che è indistruttibile. – Quanto all'etica degli Indú, stando a ciò che noi già ora, per quanto incompiuta sia la nostra conoscenza della loro letteratura, troviamo espresso nel modo piú vario ed efficace nei | *Veda*, nei *Purana*, nelle opere poetiche, nei miti, nelle leggende dei loro santi, nelle loro massime e nelle loro regole di vita[199], vediamo che cosa prescrive: amore del prossimo con totale rinuncia a ogni amore di sé; l'amore universale, non limitato al solo genere umano, ma esteso a ogni essere vi-

459

[199] Si veda, per esempio, *Oupnek'hat*, studio Anquetil du Perron, vol. II, nr. 138, 144, 145, 146. [I rinvii, come informano Paul Deussen e Arthur Hübscher, sono rispettivamente a *Jabala*, *Paramahansa*, *Aruneya* e *Kena Upaniṣad.*] – *Mythologie des Indous par Madame de Polier*, vol. II, capp. XIII-XVII. – Nel primo volume dell'«Asiatisches Magazin», di Klaproth: «Sulla religione di Fo» [Fo è un'abbreviazione cinese per Buddha]; nello stesso volume si veda anche «Bhaguat-Geeta» [*Bhagavadgītā*], o «Conversazioni tra Kreeshna e Arjoon»; nel secondo volume: «Moha-Mudgava». – Poi *Institutes of Hindu-Law, or the ordinances of Menu, from the Sanskrit by William Jones*, traduzione tedesca di Hüttner (1797), soprattutto il sesto e il dodicesimo capitolo. – Infine molti passi delle «Asiatic researches» (negli ultimi quarant'anni la letteratura indiana si è cosí accresciuta in Europa che, se io volessi completare questa nota della prima edizione, dovrei riempire almeno un paio di pagine). [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 507, ha qui un paio d'imprecisioni, dovute probabilmente a refusi.]

vente; carità spinta sino a dar via ciò che a fatica ci guadagniamo quotidianamente; una sconfinata pazienza nei confronti di tutte le offese; ricambiare ogni malvagità, per quanto grave possa essere, con bene e amore; sopportare liberamente e con gioia qualsiasi umiliazione; astenersi dal nutrirsi degli animali; completa castità e rinuncia a qualsiasi piacere da parte di chi aspiri all'autentica santità; spogliarsi di ogni proprietà, abbandonare ogni abitazione e tutti i nostri cari, una profonda e completa solitudine, da trascorrere in una silenziosa contemplazione, facendo volontariamente penitenza e infliggendosi orrendi, lenti supplizi, sino alla completa mortificazione della volontà, che si spinge fino al darsi volontariamente la morte per fame, oppure dandosi in pasto ai coccodrilli, o gettandosi dall'alto di una vetta sacra dell'Himalaya, o facendosi seppellire vivi, o anche gettandosi sotto le ruote del grandissimo carro che trasporta in processione, tra canti, giubilo e danze delle baiadere, le immagini delle divinità. E ancora oggi quel popolo, nonostante sia degenerato sotto molti punti di vista, vive seguendo queste regole, la cui origine risale a quattromila anni fa, e vi sono alcuni che le osservano sino agli estremi eccessi[200]. Ciò che, nonostante imponga i sacrifici piú duri, | è stato praticato per un tempo cosí lungo, da un popolo che comprende cosí tanti milioni di persone, non può essere una fantasia escogitata arbitrariamente, ma deve avere il suo fondamento nell'essenza dell'umanità. Si aggiunga a questo che non ci si potrebbe mai stupire abbastanza del pieno accordo che si trova quando si legge la vita di un penitente o di un santo cristiano e quella di un indiano. Anche se dogmi, costumi e circostanze sono radicalmente differenti, le aspirazioni e la vita interiore di entrambi sono assolutamente le stesse. La stessa cosa vale per i precetti che l'uno e l'altro seguono: cosí, per esempio, Taulero parla della povertà assoluta che deve essere ricercata e che consiste nel rinunciare e nel privarsi completamente di tutto ciò da cui si potrebbe in qualche modo ricavare un conforto o una soddisfazione mondana; perché, evidentemente, tutto questo darebbe sempre nuovo nutrimento a quella volontà che, invece, si vuole estinguere completamente; e come riscontro presso gli Indiani vediamo, tra i precetti del Fo, che il saniassi non solo deve vivere senza dimora e senza alcuna proprietà, ma

460

[200] Durante la processione di Jaggernaut, nel giugno del 1840, undici Indú si gettarono sotto il carro sacro e morirono sul colpo (lettera di un proprietario dell'India Orientale, in «Times», 30 dicembre 1840). [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 507, omette l'indicazione bibliografica.]

che gli si comanda in aggiunta di non riposare troppo spesso sotto lo stesso albero, anche per non rischiare di avere nei confronti di quest'albero una qualche preferenza o una qualche predilezione. I mistici cristiani e i maestri della filosofia vedanta sono d'accordo anche nel considerare superflue, per colui il quale abbia raggiunto la perfezione, tutte le opere esteriori e tutte le pratiche religiose. – Una concordanza cosí grande, in epoche e popoli cosí diversi, è una prova reale del fatto che qui non si esprime, come sostiene volentieri la stupidità ottimistica, una stramberia e una pazzia dello spirito, bensí un aspetto essenziale, e che solo per la sua eccellenza si mette in evidenza cosí di rado, della natura umana.

Ho precisato oramai le fonti dalle quali si può imparare a conoscere in modo immediato e attingendo alla vita i fenomeni nei quali si raffigura la negazione della volontà di vivere. In un certo senso è questo il nodo decisivo di tutta la nostra trattazione; ciononostante l'ho esposto solo in termini generali, dato che ritengo sia meglio rinviare il lettore a coloro i quali ne parlano per esperienza diretta piuttosto che ingrossare senza necessità questo libro con la ripetizione indebolita di ciò che è già stato detto da loro.

Qualcosa comunque la voglio aggiungere, per fornire una descrizione generale della loro condizione. Come abbiamo visto sopra che il malvagio, a causa | (461) della violenza stessa del suo volere, patisce un tormento costante e profondo che lo divora, e, una volta che siano esauriti tutti gli oggetti del volere, placa infine la sete insopportabile dell'egoismo con la vista della pena degli altri; cosí, al contrario, colui nel quale è germogliata la negazione della volontà di vivere, per quanto povera, priva di gioia e piena di privazioni sia, vista dal di fuori, la sua condizione, è ricolmo di gioia interiore e di vera pace celeste. Non ci sono piú l'inquieto impulso vitale, l'esultanza per una gioia che ha come condizione preliminare o come conseguenza un'intensa sofferenza, che costituiscono la condotta dell'uomo che ha voglia di vivere; ci sono invece una pace imperturbabile, una quiete profonda e un'intima serenità, una condizione che noi, se ci viene messa dinanzi agli occhi o si presenta alla nostra fantasia, non possiamo guardare senza provare il piú intenso desiderio, in quanto subito la riconosciamo come la sola che sia giusta, infinitamente superiore a tutte le altre, nei confronti della quale il nostro spirito migliore ci spinge gridandoci il grande «sapere aude»[201]. Sentiamo allora come ogni appagamento dei nostri desideri che riusciamo a strappare al mondo sia a malapena simile all'elemosina che oggi tiene in vita il mendicante per potergli poi far di nuovo soffrire la fame domani; la rassegnazione, al contrario, somiglia a una proprietà ricevuta in eredità, che libera per sempre il suo possessore da ogni preoccupazione.

Ricordiamoci quanto abbiamo detto nel terzo libro: la gioia estetica che si prova dinanzi al bello consiste, per la gran parte, nel fatto che noi, entrando nello stato della pura contemplazione, siamo liberi per un istante da ogni volere, ossia da ogni desiderio e da ogni preoccupazione, come se per un attimo ci fossimo liberati da noi stessi; non siamo piú un individuo conoscente posto al servizio del proprio perenne volere, il correlato della singola cosa per il quale gli oggetti divengono motivi, bensí l'eterno soggetto del conoscere libero dal volere, il correlato dell'idea; e sappiamo come i momenti nei quali noi, liberati dalla furiosa spinta della volontà, quasi emergiamo dalla pesante aria terrestre sono i piú beati che noi conosciamo. Di qui possiamo cogliere quanto debba essere beata la vita di un uomo la cui volontà sia stata ridotta al silenzio non per fuggevoli istanti, come accade nel godimento del bello, bensí per sempre, e anzi sia stata spenta completamente, eccezion fatta per quell'ultima favilla ancora accesa che regge il corpo e che verrà a estinguersi insieme ad esso. Un uomo di questo genere, che, dopo molte amare battaglie | (462) combattute contro la propria stessa natura, ha ottenuto infine la completa vittoria, non continua a esistere piú se non come puro essere conoscente, come limpido specchio del mondo. Nulla lo può piú angosciare, nulla lo può smuovere, poiché tutti i mille fili del volere che ci tengono legati alla terra e che, sotto forma di desiderio, paura, invidia, ira, ci trascinano di qua e di là provocandoci un continuo dolore, egli li ha recisi del tutto. Egli ora si volta a guardare quieto e sorridente i miraggi di questo mondo, che un tempo riuscivano a scuotere e a tormentare anche il suo animo, ma che adesso stanno dinanzi a lui con l'indifferenza dei pezzi degli scacchi dopo che la partita è terminata, o come al mattino, sparsi qua e là, quei costumi le cui forme ci avevano stuzzicato e inquietato durante la notte di carnevale. La vita e le sue forme si librano ora davanti a lui come un fantasma fuggevole, come, nel dormiveglia, un lieve sogno mattutino, attraverso il quale già traspare la realtà e che non è piú in grado di trarci in

[201] [«Osa sapere» (ORAZIO, *Epistulae*, libro I, ep. II, v. 40). Cfr. anche I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* [1784], trad. it. in ID., *Scritti di filosofia politica* cit., pp. 25-37, che utilizza il motto oraziano come emblema dello spirito essenziale dell'illuminismo.]

inganno; e, proprio come un sogno di questo genere, svaniscono infine senza provocare traumi. Da queste considerazioni possiamo comprendere in che senso la G u y o n , verso la fine della sua autobiografia, dica cosí spesso: «Tutto mi è indifferente; io non p o s s o volere piú nulla; spesso non so nemmeno se esisto oppure no». – Mi sia anche concesso – per esprimere come, dopo la morte della volontà, la morte del corpo (il quale in effetti non è altro che il fenomeno della volontà, con la cui soppressione anch'esso viene a perdere qualsiasi significato) non possa avere piú nulla di amaro e sia invece del tutto la benvenuta – di citare qui testualmente le parole di quella santa penitente, anche se non sono le piú eleganti: «Midi de la gloire; jour oú il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même; parceque la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goutera plus la seconde mort»[202] (*Vie de Madame de Guyon*, vol. II, p. 13).

Non dobbiamo tuttavia credere che la negazione della volontà di vivere, una volta che sia subentrata attraverso il quietivo della conoscenza, non abbia piú alcuna incertezza e che si possa riposare su di essa come su una proprietà acquisita una volta per tutte. Essa deve piuttosto essere sempre di nuovo conquistata per mezzo di una costante battaglia. Dato infatti che il corpo è la volontà stessa, solo nella forma dell'oggettità, o come fenomeno nel mondo 463 | della rappresentazione, fintanto che il corpo è ancora in vita la volontà di vivere continua a esistere tutt'intera nella sua possibilità, e tende in continuazione a penetrare nella realtà effettiva e a infiammarsi daccapo con tutto il proprio ardore. Scopriamo quindi che, nella vita degli uomini che praticano la santità, quella quiete e quella beatitudine che abbiamo descritte sono solo come il fiore che sboccia da un continuo superamento della volontà, e vediamo che il terreno dal quale esso germoglia è costituito dalla battaglia permanente ingaggiata con la volontà di vivere, poiché nessuno, sulla terra, può avere una quiete durevole. Vediamo perciò che le storie della vita interiore dei santi sono piene di conflitti spirituali, di tentazioni, di momenti in cui ci si allontana dalla grazia, ossia da quella modalità della conoscenza che, rendendo inefficaci tutti i motivi, acquieta, in quanto quietivo universale, ogni volere, dona la pace piú profonda e apre la porta della libertà. È per questo

[202] [«Mezzogiorno della gloria; giorno che non avrà piú notte; vita che non teme piú la morte nella morte stessa; poiché la morte ha vinto la morte, e poiché colui che ha sofferto la prima morte non subirà piú la seconda» (*La vie de M.me Guyon écrite par elle-même* cit., vol. II, p. 13).]

che vediamo che anche coloro che sono giunti una volta alla negazione della volontà fanno ogni sforzo per mantenersi su questo sentiero, costringendosi a rinunzie di ogni genere, conducendo una dura vita di espiazione e ricercando ciò che è loro sgradito: tutto allo scopo di smorzare la volontà che sempre di nuovo tende ad accendersi. Di qui, infine, poiché essi conoscono già il valore della redenzione, vengono la loro angosciosa preoccupazione di mantenere la salvezza che è stata conseguita[203], i loro scrupoli di coscienza per ogni piacere innocente o per ogni sia pur piccolo movimento della loro vanità, la quale, anche qui, è l'ultima a morire, essa che, di tutte le inclinazioni dell'uomo, è la piú indistruttibile, la piú vivace e la piú sciocca. – Con l'espressione a s c e s i , che ho già utilizzato spesso, io intendo appunto, in senso stretto, questa d e l i b e r a t a cessazione della volontà per mezzo della rinuncia a ciò che è piacevole e della ricerca di ciò che è sgradito, la pratica volontaria dell'espiazione e dell'automortificazione della carne, in vista di una durevole repressione della volontà.

Ora, come vediamo che la pratica di questa mortificazione è quella che viene seguita da chi sia già giunto alla negazione della volontà allo scopo di mantenersi stabilmente in essa, cosí anche il dolore in generale, come ci viene inflitto dal destino, è una seconda via (δεύτερος πλοῦς)*[204] per giungere a quella negazione: possiamo addirittura ritenere che i piú possano giungervi solo attraverso di essa, e che sia il dolore provato in prima persona e non quello semplicemente conosciuto ciò che il piú delle volte conduce alla completa | rassegnazione, e spesso solo quando si è prossimi alla morte. 464 Poiché solo in pochi casi è sufficiente, per produrre la negazione della volontà, la semplice conoscenza che, penetrando al di là del *principium individuationis*, dapprima produce la completa bontà d'animo e l'amore universale tra gli uomini[205], e infine permette di riconoscere come proprie tutte le sofferenze del mondo. Persino per chi si avvicina a questo punto, quasi sempre la condizione che la sua persona è in grado di sopportare, la lusinga dell'istante, la

* *Sul* δεύτερος πλοῦς *vedi* Stobaeus Florilegium, *vol. II, p. 374.*

[203] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 510, parla dell'«osservazione del bene raggiunto», probabilmente scambiando «conservazione» con «osservazione».]

[204] [Schopenhauer cita l'edizione curata da Thomas Gaisford e pubblicata nel 1823-24 (cap. LIX, n. 9). Per l'immagine del δεύτερος πλοῦς, la «seconda navigazione», cfr. PLATONE, *Fedone*, 99d, dove, attraverso la metafora della navigazione con i remi, piú faticosa di quella a vela, Platone allude al processo che conduce alla scoperta del sovrasensibile e delle idee.]

[205] [Incompleta in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 512.]

seduzione della speranza e la tentazione di soddisfare la volontà, che si presentano sempre di nuovo, vale a dire la tentazione del piacere, costituiscono un continuo ostacolo alla negazione della volontà e una continua tentazione di affermarla nuovamente: perciò, da questo punto di vista, tutte le seduzioni di questo genere vengono personificate nel diavolo. Il piú delle volte, perciò, la volontà, prima di poter giungere alla propria autonegazione, deve essere spezzata da una fortissima sofferenza provata in prima persona. Allora vediamo che l'uomo che è passato attraverso tutti i gradi di un'afflizione crescente lottando contro di essa con tutte le sue forze, giunto sull'orlo della disperazione, all'improvviso ritorna in sé, riconosce se stesso e il mondo, trasforma tutto il proprio essere, si eleva al di sopra di se stesso e di tutte le sofferenze e, come se fosse stato purificato e santificato proprio dalla sofferenza, lo vediamo rinunciare volontariamente, con tranquillità, beatitudine, dignità inattaccabili, a tutto ciò che prima bramava nel modo piú impetuoso, e accettare con gioia la morte. È questo il prezioso metallo della negazione della volontà di vivere, ossia delle redenzione, che all'improvviso si sprigiona dalla fiamma purificatrice della sofferenza. Persino coloro che sono stati molto malvagi li vediamo talvolta purificati fino a questo grado dai dolori piú profondi: sono diventati diversi e sono completamente trasformati. I misfatti precedenti perciò non angustiano nemmeno piú la loro coscienza; e tuttavia li espiano volentieri con la morte e sono lieti di vedere che il fenomeno di quella volontà che ora è loro estranea e che suscita in loro orrore ha fine. Di questa negazione della volontà, provocata dalla vastità della sventura e dal non avere piú alcuna speranza di salvezza, ci ha fornito una limpida e perspicua raffigurazione, che, per quanto è a mia conoscenza, non ha uguali nella poesia, il grande Goethe nel suo capolavoro immortale, il *Faust*, con la dolorosa vicenda di Margherita[206]: è un modello ideale perfetto della seconda via, che conduce alla negazione della volontà non, come la | prima, attraverso una semplice conoscenza della sofferenza di un mondo intero, di cui ci si fa liberamente carico, bensí attraverso un dolore sofferto in prima persona, un dolore proprio e di straordinaria intensità. In effetti sono molte le tragedie che conducono alla fine il loro eroe dalla volontà violenta sino a questo punto di completa rassegnazione, dove di solito hanno fine a un tempo tanto la volontà di vivere quanto il suo fenomeno; ma non c'è nessuna raffigura-

465

[206] [Cfr. J. W. GOETHE, *Faust*, I, vv. 4520-4610.]

zione a me nota capace di mettermi dinanzi agli occhi ciò che vi è di essenziale in questa trasformazione con altrettanta chiarezza e senza alcun particolare superfluo come accade nella menzionata vicenda del *Faust*.

Nella vita reale vediamo quegli infelici che debbono vuotare la piú grande misura della sofferenza che, quando viene tolta loro ogni speranza e, nel pieno possesso delle loro facoltà mentali, vanno incontro sul patibolo a una morte disonorevole, violenta, spesso atroce, molto di frequente subiscono una trasformazione di quel genere. In effetti non dobbiamo presumere che tra il loro carattere e quello della maggior parte degli uomini ci sia una differenza cosí vistosa come sembra suggerire il loro destino, ma attribuiremo invece quest'ultimo, per la gran parte, alle circostanze; e tuttavia essi sono colpevoli e malvagi in modo considerevole. Ma intanto vediamo che molti di loro, una volta che sia subentrata una completa disperazione, si trasformano nel modo che abbiamo detto. Essi mostrano ora un'effettiva bontà e un'effettiva purezza d'animo, provano un vero orrore nei confronti di ogni azione anche minimamente malvagia o priva d'amore, perdonano i loro nemici, persino qualora siano loro a farli soffrire senza colpa, non solo a parole e magari per un'ipocrita paura dei giudici dell'aldilà, bensí con un'effettiva e intima serietà, e non vogliono piú in alcun modo vendetta. Anzi, il loro soffrire e il loro morire diventano, alla fine, qualcosa di gradito, poiché è sopraggiunta in loro la negazione della volontà di vivere: essi spesso respingono la salvezza che viene loro offerta, muoiono di loro volontà, calmi, beati. Si è manifestato loro, nell'eccesso del dolore, il segreto ultimo della vita, vale a dire che il male e la malvagità, la sofferenza e l'odio, il tormentato e il tormentatore, per quanto diversi possano mostrarsi alla conoscenza che obbedisce al principio di ragione, in se stessi sono una cosa sola, fenomeno di quell'unica volontà di vivere che oggettiva la propria conflittualità con se stessa per mezzo del *principium individuationis*: hanno imparato a conoscere in tutta la loro estensione entrambe le facce, la malvagità e il male e, avendone alla fine riconosciuta l'identità, | li respingono entrambi allo stesso modo via da sé, rinnegano la volontà di vivere. Con quali miti e quali dogmi rendano conto alla loro ragione di questa conoscenza intuitiva e immediata e della propria trasformazione interiore è, come abbiamo già detto, del tutto indifferente.

466

Testimone di una trasformazione spirituale di questo genere è stato, senza dubbio, Matthias Claudius, quando ha scrit-

to quel notevole saggio che nel *Wandsbecker Boten*[207] (parte I, p. 115) si trova sotto il titolo *Storia della conversione di **** e che si conclude con queste parole: «Il modo di pensare dell'uomo può passare da un punto qualunque della periferia al punto opposto e fare poi ritorno al punto precedente, se le circostanze gli indicano il cammino. E le trasformazioni di questo genere non sono affatto nell'uomo qualcosa di grande e di degno d'interesse. Ma la trasformazione singolare, cattolica, trascendentale, in forza della quale l'intero circolo viene irrimediabilmente lacerato e tutte le leggi della psicologia diventano vane e vuote, quella trasformazione nella quale alla pelle viene tolto l'abito che la nascondeva, o nella quale l'abito viene quanto meno rovesciato, e sembra come che all'uomo cada d'un tratto la benda che aveva dinanzi agli occhi, è capace di far sí che chiunque sia cosciente anche solo di respirare abbandoni padre e madre se appena gli capita di poter udire e sperimentare in prima persona qualcosa di sicuro in proposito».

Del resto non è affatto necessario essere vicini alla morte e aver perduto la speranza perché, attraverso la sofferenza, si verifichi una purificazione di questo genere. Anche senza di ciò è possibile, attraverso una grande sventura e un grande dolore, che la conoscenza della conflittualità della volontà di vivere con se stessa si faccia largo vigorosamente e che la nullità di ogni aspirazione diventi riconoscibile. Per questo si sono visti spesso degli uomini che avevano condotto una vita molto movimentata sotto la spinta delle passioni, re, eroi, avventurieri, trasformarsi all'improvviso, ricorrere alla rassegnazione e alla penitenza, diventare eremiti oppure monaci. Di questo genere sono tutte le autentiche storie di conversioni, per esempio quella di Raimondo Lullo il quale, invitato infine da una bella alla quale aveva a lungo fatto la corte a recarsi nella sua stanza, si vedeva a un passo dalla soddisfazione di tutti i propri desideri, quando essa, apertosi il corpetto, gli mostrò il seno orribilmente sfigurato dal cancro. Da quell'istante, come se avesse gettato uno sguardo nell'inferno, egli si convertí, abbandonò la corte del re di Maiorca | 467 e si recò nel deserto per fare penitenza[208]. Alla storia di

[207] [Matthias Claudius (1740-1815) pubblicò il suo *Der Wandersbecker Bote* («Il messaggero di Wanderbeck») fra il 1771 e il 1775. Se ne veda la riproduzione in facsimile a cura di K. H. Rengstorf e H. A. Koch, 5 voll., Olms, Hildesheim 1978.]

[208] BRUCKER, *Historia philosophiae*, tomo IV, Parte I, p. 10. [Si tratta della *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* («Storia critica della filosofia dalle origini del mondo sino ai nostri giorni»), 6 voll., Hamburg 1743-67². Johann Jacob Brucker (1696-1770) fu professore di Storia della filosofia a Jena.]

questa conversione è molto simile quella della conversione dell'abate Rancé, che ho raccontato brevemente nel capitolo 48 del secondo volume. Se consideriamo il fatto che in entrambi i casi c'è stato un passaggio dal piacere agli orrori della vita, ci spieghiamo il fatto sorprendente che la piú mondana, la piú allegra, la piú sensuale e la piú leggera delle nazioni europee, quella francese, intendo, è quella nella quale si è costituito anche l'ordine monastico piú rigido, quello dei Trappisti, che, dopo la sua decadenza, fu nuovamente costituito grazie all'opera di Rancé e che, a dispetto delle rivoluzioni, delle riforme ecclesiastiche e della crescente incredulità, si è conservato sino ai nostri giorni in tutta la sua purezza e in tutto il suo terribile rigore[209]. Una conoscenza, del tipo di quella sopra ricordata, della condizione di questo genere di esistenza può anche tuttavia scomparire di nuovo insieme all'occasione che l'ha prodotta, e la volontà di vivere, e con essa il carattere precedente, può sopraggiungere nuovamente. Vediamo cosí l'impetuoso Benvenuto Cellini trasformarsi per due volte nel modo che abbiamo descritto, una volta rinchiuso in carcere e un'altra colpito da una grave malattia, ma, non appena superate le sofferenze, ritornare alla vecchia condizione[210]. In generale, poi, la negazione della volontà non deriva in nessun modo dalla sofferenza con la necessità con cui un effetto viene prodotto dalla propria causa: la volontà, al contrario, rimane libera. Poiché anzi qui si trova proprio l'unico punto nel quale la sua libertà penetra in modo immediato nel fenomeno; proviene di qui lo stupore cosí vivacemente espresso da Asmus a proposito della «conversione trascendentale»[211]. Accanto a ogni sofferenza è pensabile una volontà che le sia superiore quanto a intensità e che sia perciò indomabile. È per questo che Platone nel *Fedone* racconta di quelli che, sino all'istante della loro esecuzione, banchettano, bevono, intrattengono relazioni amorose, dicendo sí alla vita sino alla morte[212]. Shakespeare ci mette davanti agli occhi, nella figura del cardinale Beaufort[213], la terribile fine di uno scellerato che muore giunto al culmine della disperazione, in quanto né alcun do-

[209] [Dominique Armand Jean le Bouthillier de Rancé (1626-1700), il quale, nell'Abbazia cistercense di Notre-Dame de la Trappe, introdusse una nuova regola che diede origine all'ordine dei Cistercensi della Stretta Osservanza, piú noti come Trappisti.]

[210] [B. CELLINI, *Vita da lui medesimo scritta*, Silvestri, Milano 1811. Se ne veda l'edizione recente, curata da L. Bellotto, *La vita*, Guanda, Milano 1996.]

[211] [Asmus è uno pseudonimo del poeta tedesco Matthias Claudius poc'anzi citato.]

[212] [Cfr. PLATONE, *Fedone*, 116e.]

[213] *Enrico VI*, Parte II, atto III, scena III.

lore né la morte possono infrangere la sua volontà violentemente malvagia sino al limite estremo.

468 | Quanto piú violenta è la volontà, tanto piú stridente è la sua conflittualità, e tanto piú forte è dunque la sofferenza. Un mondo che fosse la manifestazione fenomenica di una volontà di vivere di gran lunga piú violenta di quella che produce il mondo presente ci farebbe vedere una sofferenza proporzionalmente piú grande: sarebbe dunque un autentico inferno.

Il fatto che tutte le sofferenze, in quanto sono una mortificazione e una esortazione alla rassegnazione, abbiano la possibilità di essere una forza santificante, ci consente di spiegare perché una grande sventura, un dolore profondo ispirino già di per se stessi un certo rispetto. Colui che soffre, tuttavia, ci appare pienamente degno di essere onorato quando, abbracciando con lo sguardo il corso della propria vita come una catena di sofferenze, oppure piangendo per un dolore grave e insanabile, non fissi lo sguardo sulla concatenazione di circostanze che hanno precipitato la sua vita nell'afflizione, e non rimanga fermo a quella singola grave sventura dalla quale è stato colpito (poiché, in tal caso, la sua conoscenza seguirebbe ancora il principio di ragione e rimarrebbe attaccata al singolo fenomeno; egli vorrebbe ancora e sempre la vita, solo non nelle medesime condizioni che gli sono effettivamente toccate in sorte). Egli diventa invece realmente degno di essere onorato quando il suo sguardo si è innalzato dalla singolarità all'universalità, quando considera la propria personale sofferenza solo come un esempio della sofferenza del tutto, sí che per lui, essendo diventato, dal punto di vista etico, un genio, un solo caso vale come mille, e perciò la vita nella sua interezza, compresa come costituita nella sua essenza dalla sofferenza, lo conduce alla rassegnazione. In questo senso è degna di rispetto, nel *Torquato Tasso* di Goethe, la Principessa, quando, abbandonandosi al racconto di come la sua vita e quella dei suoi fosse stata sempre triste e priva di gioia, guarda, cosí facendo, alla sofferenza nella sua universalità[214].

Un carattere molto nobile noi lo pensiamo sempre con un certo velo di silenziosa tristezza, la quale è tutt'altro che un permanente malumore provocato dalle contrarietà quotidiane (questo non sarebbe un tratto di nobiltà e farebbe temere piuttosto una malvagità dell'animo): essa è invece coscienza, generata dal sapere, della

[214] [Cfr. J. W. GOETHE, *Torquato Tasso*, III, 2; trad. it. in *Teatro*, a cura di G. V. Amoretti, Utet, Torino 1967, pp. 233-354.]

nientità di tutti i beni e delle sofferenze di tutte le vite, e non solo della propria. Eppure questo genere di conoscenza può, in un primo tempo, essere destata da sofferenze patite in prima persona, soprattutto quando si tratti di un'unica sofferenza di grandi proporzioni; in questo senso è stato un unico, inappagabile desiderio a condurre il Petrarca a quella rassegnata tristezza intorno alla vita intera che nelle | sue opere ci commuove cosí profondamente; 469 la Dafne che egli inseguiva, infatti, gli dovette sfuggire dalle mani per potergli lasciare, invece di sé, l'alloro immortale[215]. Quando, attraverso un siffatto grande e irrevocabile rifiuto del destino, la volontà è spezzata in un certo grado, non c'è quasi piú nient'altro da desiderare, e il carattere si mostra dolce, triste, nobile, rassegnato. Quando infine l'afflizione non ha piú alcun oggetto determinato[216] ma si diffonde sulla vita nella sua interezza, allora essa è, in certo qual modo, un rientrare-in-sé, un ritirarsi, un graduale dissolversi della volontà, che mina, in modo sommesso ma molto profondo, persino il suo rendersi visibile, il corpo, con il che l'uomo sente una certa liberazione dai suoi lacci, un dolce presentimento della morte che si annuncia come dissoluzione a un tempo del corpo e della volontà; perciò questa afflizione si accompagna a una gioia segreta, quella gioia che, come io credo, il piú malinconico di tutti i popoli ha chiamato *the joy of grief*[217]. Ma proprio qui si trova lo scoglio della sensibilità, tanto nella vita stessa quando nella raffigurazione che di essa dà la poesia: se infatti ci si affligge sempre e sempre ci si lamenta, senza elevarsi alla rassegnazione e senza sapersi comportare da uomini, si sono perduti allo stesso tempo la terra e il cielo e non si è conservato altro che un lacrimoso sentimentalismo. Solo in quanto la sofferenza assume semplicemente la forma della pura conoscenza e quindi produce, come quietivo della volontà, la vera rassegnazione, essa è la via che conduce alla redenzione ed è perciò degna di essere onorata. Da questo punto di vista noi proviamo, alla vista di ogni grande sventurato, un certo rispetto, affine a quello che suscitano in noi la virtú e la nobiltà d'animo e, allo stesso tempo, la nostra condizione di feli-

[215] [Dafne rappresenta, nella poesia di Petrarca, l'amata Laura. Il poeta, nel *Canzoniere*, si paragona ad Apollo che, rifiutato dalla ninfa, rimane con l'alloro della poesia. Dafne, infatti, era stata tramutata dal padre Peleo in un arbusto di alloro per sottrarla alle mire del dio (cfr. per esempio OVIDIO, *Metamorfosi*, I, 452-567).]

[216] [Un refuso fa sí che *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 517, parli di «una casa [anziché, è presumibile, una cosa] determinata».]

[217] [«La gioia del dolore». L'espressione si ritrova nelle *Poesie di Ossian* di MacPherson, ma anche nei versi di John Keats.]

cità ci sembra qualcosa di biasimevole. Non possiamo fare a meno di considerare ogni sofferenza, sia quella che proviamo noi stessi sia quella che provano gli altri, come un approssimarsi, quanto meno possibile, alla virtú e alla santità, e di considerare, al contrario, i piaceri e le soddisfazioni terrene come un allontanamento da esse. Il che arriva sino al punto che ogni uomo che sopporti una grande sofferenza corporale o una pesante sofferenza spirituale, e addirittura ogni uomo che solo compia col sudore della sua fronte un lavoro fisico che richieda un grandissimo sforzo e che sopporti tutto questo con pazienza e senza brontolare; un uomo di questo genere, dico, quando lo | consideriamo con profonda attenzione, ci appare quasi come un malato che si sottoponga a una cura dolorosa e che sopporti il dolore che essa provoca volentieri e addirittura con soddisfazione, poiché sa che quanto piú soffre, tanto piú sarà distrutta la causa della malattia e che perciò il dolore presente è la misura della sua guarigione.

Segue da tutto ciò che abbiamo detto sinora che la negazione della volontà di vivere, la quale è ciò che si chiama completa rassegnazione o santità, proviene sempre dal quietivo della volontà, che è costituito dalla conoscenza della sua conflittualità interiore e della sua essenziale destinazione al nulla che trovano espressione nelle sofferenze di tutti gli esseri viventi. La differenza che abbiamo raffigurato con le due vie sta nel sapere se quella conoscenza è prodotta da una sofferenza puramente e semplicemente conosciuta, della quale ci si è liberamente appropriati, per mezzo della capacità di guardare al di là del *principium individuationis*, oppure se si tratta di una sofferenza provata immediatamente in prima persona. Una vera salvezza, una vera redenzione dalla vita e dalla sofferenza non sono nemmeno pensabili senza una completa negazione della volontà. Sino a che non si giunga ad essa, noi altro non siamo che questa stessa volontà, la cui manifestazione fenomenica è un'esistenza che svanisce, uno sforzo sempre vano, perennemente frustrato; e il mondo che abbiamo descritto, al quale tutti apparteniamo irrevocabilmente alla stessa maniera, è un mondo ricolmo di sofferenze. Abbiamo visto sopra, infatti, che alla volontà di vivere la vita è assicurata perennemente, e che la sua unica forma reale è il presente, al quale gli esseri viventi, per quanto nascita e morte dominino nel mondo fenomenico, non si possono in alcun modo sottrarre. Il mito indiano esprime tutto questo dicendo: «Essi rinascono sempre di nuovo». La grande differenza etica fra i caratteri significa che il malvagio è infinitamente lontano dal conseguimento di quella conoscenza da cui si produce la negazione della volontà, e perciò è realmente preda di tutti i tormenti che nella vita appaiono come possibili; anche la presente condizione di felicità della sua persona, infatti, è solo un'apparenza fenomenica mediata dal *principium individuationis* e un miraggio di Maya, il sogno felice del mendicante. Le sofferenze che egli, nella violenza e nella rabbia dell'impeto della propria volontà, infligge agli altri sono la misura della sofferenza che egli ha provato in prima persona e che non possono spezzare la sua volontà e condurlo alla sua negazione finale. Ogni amore vero e | puro, viceversa, e anzi ogni spontaneo sentimento di giustizia, sono prodotti già dalla capacità di guardare al di là del *principium individuationis*, che, ove si produca con tutta la chiarezza necessaria, conduce sino alla completa santità e alla completa redenzione, il cui fenomeno è la sopra descritta condizione di rassegnazione, la pace[218] incrollabile che si accompagna ad essa e la piú alta serenità nella morte[219].

§ 69.

Per il momento, nei limiti della nostra trattazione, abbiamo illustrato a sufficienza la negazione della volontà di vivere, che è l'unico atto della nostra libertà a prodursi nell'ambito fenomenico e che costituisce perciò, per usare le parole di Asmus, la conversione trascendentale[220], dalla quale nulla è piú diverso della soppressione volontaria del proprio singolo fenomeno, il suicidio. Lungi dall'essere negazione della volontà, il suicidio è un fenomeno di la afferma energicamente. La negazione ha infatti la propria essenza nell'aborrire non le sofferenze, ma i piaceri della vita. Il suicida vuole la vita, solo non è soddisfatto delle condizioni in cui essa gli è toccata in sorte. Perciò non rinuncia in nessun modo alla volontà di vivere, ma soltanto alla vita, nella misura in cui ne distrugge la singola manifestazione fenomenica. Egli vuole la vita, vuole l'esistenza e l'affermazione indisturbata del corpo, ma l'intreccio delle circostanze non glielo consente, il che gli procura profonde sofferenze. La volontà di vivere stessa si trova in questo singolo fenomeno cosí

[218] [Non «l'amore», come traduce *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 519.]
[219] Si veda il cap. 48 del secondo volume.
[220] [Cfr. p. 505, nota 211.]

ostacolata che egli non può sviluppare le proprie aspirazioni. Perciò essa prende una decisione conforme alla propria essenza in sé, che si trova al di fuori delle forme del principio di ragione, ed è per questo che ogni singolo fenomeno le è indifferente, in quanto essa stessa non può essere toccata in nessun modo dalla nascita e dalla morte e costituisce l'essenza profonda della vita di tutte le cose. Perché quella stessa solida, profonda certezza che fa sí che tutti noi viviamo senza il continuo timore della morte, vale a dire la certezza che alla volontà non può mai mancare il suo fenomeno, sostiene anche l'atto del suicida. La volontà di vivere si manifesta dunque tanto nel | suicidio (Shiva) quanto nel senso di benessere che deriva dalla conservazione di se stessi (Vishnu) e nell'ebbrezza della generazione (Brahma). È questo il significato profondo dell' unità della Trimurti, la quale sta tutta intera in ciascun uomo, sebbene nel tempo essa sollevi ora l'una ora l'altra delle sue tre teste[221]. – Come la singola cosa sta all'idea, cosí il suicidio sta alla negazione della volontà: il suicida nega solamente l'individuo, non la specie. Abbiamo già scoperto che, poiché alla volontà di vivere è sempre assicurata la vita, e poiché a quest'ultima è essenziale la sofferenza, il suicidio, la distruzione volontaria di un singolo fenomeno isolato, è – dato che la cosa in sé continua a rimanere intatta, come continua a permanere l'arcobaleno, per quanto rapidamente mutino le gocce che in ogni istante lo costituiscono – un'azione del tutto vana e sciocca. Ma oltre a questo è anche il capolavoro di Maya, in quanto è la piú stridente espressione della conflittualità della volontà di vivere con se stessa. Come abbiamo già riconosciuto questa conflittualità nei fenomeni piú bassi della volontà, nella lotta permanente che tutte le manifestazioni delle forze naturali e tutti gli individui organici conducono per la materia e per il tempo e per lo spazio; e come abbiamo visto che questa conflittualità si manifesta sempre piú, con terribile chiarezza, nei gradi via via piú elevati di oggettivazione della volontà; cosí essa raggiunge infine, al livello piú alto, ossia nell'idea dell'uomo, un grado nel quale non soltanto gli individui che danno forma alla medesima idea si distruggono l'uno con l'altro, ma dove è addirittura l'individuo stesso a dichiarare guerra a sé medesimo: l'impeto con il quale egli vuole la vita e con il quale si avventa contro ciò che la ostacola, la sofferenza, egli ora lo impiega per distruggere se stesso, cosicché la volontà individuale

[221] [Trimurti (una parola che, in sanscrito, significa «tre forme») indica nell'induismo i tre aspetti principali della divinità.]

con un atto di volontà sopprime il corpo, che peraltro è il modo in cui essa stessa si rende visibile, prima che a spezzare la volontà sia la sofferenza. È proprio perché non può cessare di volere che il suicida cessa di vivere; e la volontà si afferma qui proprio attraverso la soppressione del proprio fenomeno, poiché non le è piú possibile affermarsi in altro modo. Poiché però proprio la sofferenza alla quale egli in questo modo si sottrae era ciò che, come mortificazione della volontà, avrebbe potuto condurlo alla negazione di se stesso e alla redenzione, il suicida somiglia da questo punto di vista a un malato il quale non consenta, dopo che è già iniziata, che venga condotta a termine un'operazione dolorosa | che potrebbe guarirlo completamente[222], ma che preferisca invece tenersi la sua malattia. La sofferenza gli si avvicina e, proprio in quanto tale, gli apre la possibilità della negazione della volontà; egli però la respinge da sé distruggendo il fenomeno della volontà, il corpo, affinché la volontà resti intatta. – È questa la ragione fondamentale per cui pressoché tutte le etiche, filosofiche o religiose che siano, condannano il suicidio, sebbene non siano in grado di dare un fondamento a tale condanna se non utilizzando bizzarri argomenti sofistici. Tuttavia, se mai un uomo ha potuto essere trattenuto dal suicidio con motivi puramente morali, il significato profondo di questa vittoria su se stesso (in qualsiasi modo la sua ragione lo abbia rivestito concettualmente) non ha potuto essere che questo: «Io non mi voglio sottrarre alla sofferenza, perché essa possa contribuire a sopprimere la volontà di vivere, la cui manifestazione fenomenica è cosí straziante, e perché essa rafforzi a tal punto in me la conoscenza, che ho già cominciato a intravedere, dell'autentica essenza del mondo, da renderla infine un quietivo della mia volontà e da redimermi per sempre».

È noto che si verificano, di tanto in tanto, dei casi in cui il suicidio si estende ai figli: il padre uccide prima i figli che adora e poi se stesso. Riflettiamo sul fatto che la coscienza, la religione e tutti i concetti che ha ricevuto fanno sí che egli sappia che l'omicidio è il crimine piú grave, ma ciononostante costui lo commette nell'ora della propria morte, e in effetti senza che ci possa essere in ciò un qualsiasi motivo egoistico; ebbene, la sua azione non può spiegarsi altrimenti se non osservando che qui la volontà dell'individuo si riconosce in modo immediato nei figli e che però, vittima com'è dell'illusione che scambia il fenomeno per l'essenza in sé e, perciò, profondamente scossa dalla conoscenza della miseria di

[222] [Incompleto in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 521.]

ogni vita, crede di sopprimere con il fenomeno l'essenza stessa, e perciò vuole salvare sé e i figli, nei quali si vede immediatamente rivivere, dall'esistenza e dalla sua miseria. – Un errore del tutto analogo a questo sarebbe quello di credere di poter ottenere lo stesso risultato che si ottiene con la castità volontaria ostacolando gli scopi che la natura si prefigge con la fecondazione, o addirittura, in considerazione dell'inevitabile sofferenza della vita, provocando la morte del neonato invece di fare piuttosto tutto il possibile perché a ciascuno che anela alla vita la vita | sia assicurata. Poiché quando c'è volontà di vivere non c'è forza che la possa spezzare, perché essa è la sola realtà metafisica, vale a dire la cosa in sé: ciò che può essere distrutto è invece semplicemente la sua manifestazione fenomenica in questo luogo e in questo tempo. Essa stessa non può venire soppressa da null'altro che dalla conoscenza. Perciò l'unica via di salvezza è che la volontà si manifesti liberamente, per poter riconoscere, in questa manifestazione fenomenica, la sua propria essenza. Solo in seguito a questa conoscenza la volontà può sopprimere se stessa e, con ciò, anche porre fine alla sofferenza, che è inseparabile dal suo fenomeno; questo invece non è possibile attraverso violenze fisiche, come la distruzione dei germogli, oppure l'uccisione dei neonati, o il suicidio. La natura guida appunto la volontà verso la luce poiché soltanto nella luce essa può trovare la propria redenzione. Perciò tutti gli scopi della natura debbono essere perseguiti in ogni maniera, non appena la volontà di vivere, che è la sua essenza profonda, si sia decisa a manifestarsi.

C'è un tipo particolare di suicidio, che però forse non è ancora stato accertato a sufficienza, che sembra del tutto diverso da quello comune. Si tratta della morte per fame, liberamente scelta una volta che si sia giunti al grado piú alto dell'ascesi, e la cui apparizione è stata però sempre accompagnata da una grande esaltazione religiosa e persino da superstizione, il che ha reso difficile comprenderlo con chiarezza. Sembra comunque che la completa negazione della volontà possa raggiungere un grado nel quale viene rimossa persino la volontà necessaria al mantenimento delle funzioni vegetative del corpo attraverso l'ingestione del nutrimento. Questa modalità del suicidio non ha origine dalla volontà di vivere, tutt'altro: un asceta di questo genere, completamente rassegnato, cessa di vivere perché ha cessato in tutto e per tutto di volere. Un altro modo di morire, diverso da quello per fame, non sarebbe qui nemmeno pensabile (a meno che non risultasse da un partico-

lare genere di superstizione), poiché l'intenzione di diminuire il tormento sarebbe già, in effetti, un grado di affermazione della volontà. I dogmi che riempiono la ragione di un penitente di quel genere gli danno illusoriamente a intendere che sia stato un essere superiore a comandargli quel digiuno al quale lo induce la sua inclinazione interiore. Esempi piú vecchi di tutto questo si possono trovare nella «Breslauer Sammlung von Natur- und Medicin-Geschichten», settembre 1719, pp. 363 sgg.; nelle «Nouvelles de la | république des lettres» di Bayle, febbraio 1685, pp. 189 sgg.; in Zimmermann, *Über die Einsamkeit*, vol. I, p. 182[223]; nella *Histoire de l'académie des sciences* del 1764 si trova una relazione di Houttuyn, riprodotta anche nella «Sammlung für praktische Aerzte», vol. I, p. 69. Resoconti piú recenti si possono trovare nel «Journal für praktische Heilkunde» di Hufeland, vol. X, p. 181, e vol. XLVIII, p. 95; e anche nella «Zeitschrift für psychische Aerzte» di Nasse, 1819, fascicolo 3, p. 460; nell'«Edinburgh medical and surgical Journal», 1809, vol. V, p. 319[224]. Nel 1833 tutti i giornali hanno riferito che lo storico inglese, dottor Lingard, in gennaio, a Dover, si era lasciato morire di fame volontariamente; secondo informazioni successive pare non si trattasse di lui, ma di un suo parente. Tuttavia, in questi resoconti la maggior parte di questi individui viene raffigurata come pazza, e non è piú possibile valutare se e fino a che punto lo fosse veramente. Comunque voglio riferire qui una nuova notizia di questo genere, foss'anche solo per conservare il ricordo di uno degli esempi piú singolari di questo straordinario fenomeno caratteristico della natura umana, notizia che per lo meno sembra appartenere proprio a quel genere di fatti tra i quali io vorrei annoverarla, e che sarebbe diversamente difficile da spiegare. La si trova esposta nel «Nürnberger Korrespondenten» del 29 luglio 1813 con queste parole:

> Ci informano da Berna che nelle vicinanze di Thurnen, nel folto di una foresta, è stata scoperta una piccola capanna nella quale giaceva il cadavere in putrefazione di un uomo morto già da circa un mese, vestito con abiti che consentono di fare poche congetture intorno alla condizione del loro proprieta-

[223] Cfr. *Sammlung von Natur -und Medicin- wie auch hierzu gehörigen Kunst- und Literatur-Geschichten*, a cura di J. Kanold; *Nouvelle de la république des lettres*, a cura di Pierre Bayle, 1684-87; J. G. ZIMMERMANN, *Über die Einsamkeit* («Sulla solitudine»), 4 voll., Weidmanns Erben und Reich, Leipzig 1784.[la prima edizione uscí nel 1756 con il titolo *Betrachtungen uber die Einsamkeit*.]

[224] [Christoph Wilhelm Hufeland iniziò a pubblicare nel 1795 il «Journal der praktischen Arzneykunde und Wundarzneykunst» e nel 1799 la «Bibliothek der praktischen Heilkunde». Christoph Friedrich Nasse pubblicò lo «Zeitschrift für psychische Ärzte» a partire dal 1818.]

rio. Vicino a lui c'erano due camicie molto eleganti. Il reperto piú significativo era una Bibbia tra le cui pagine erano inseriti dei fogli bianchi, in parte scritti dal defunto. Costui ha annotato in essi il giorno della sua partenza da casa (il luogo d'origine non viene tuttavia nominato), poi dice di essere stato spinto dallo spirito di Dio in un deserto per pregare e per digiunare. Durante il suo viaggio aveva già digiunato per sette giorni, poi aveva mangiato di nuovo. Dopo di ciò egli, nel luogo prescelto, aveva ripreso il suo digiuno, che era durato per molti giorni. Ogni giorno è indicato con un trattino, e di quei trattini ce ne sono cinque, dopo di che è verosimile che il pellegrino | [476] sia morto. È stata trovata anche una lettera indirizzata a un curato, nella quale si parla di una predica che il defunto aveva udito da lui; ma anche qui mancava l'indirizzo.

Tra questa morte, provocata da un'ascesi spinta all'estremo e quella comune che ci si infligge volontariamente spinti dalla disperazione, ci potranno essere svariati gradi intermedi e svariate forme miste che in effetti non sono facilmente spiegabili; ma lo spirito umano ha delle profondità, delle oscurità, delle complessità estremamente difficili da chiarire e da svolgere fino in fondo.

§ 70.

Si potrebbe forse ritenere che tutta questa nostra esposizione, ormai giunta al termine, di ciò che io chiamo la negazione della volontà sia inconciliabile con la precedente disamina della necessità che compete alla motivazione come a qualsiasi altra forma del principio di ragione, in conformità della quale i motivi, come tutte le cause, sono soltanto cause occasionali attraverso le quali il carattere dispiega la propria essenza e la manifesta con la necessità di una legge di natura, ragion per cui abbiamo allora negato recisamente la libertà come *liberum arbitrium indifferentiae*. Ben lungi dal voler qui disconoscere tutto questo, lo richiamo invece alla memoria. In verità la libertà autentica, vale a dire l'indipendenza dal principio di ragione, compete solo alla volontà come cosa in sé, non al suo fenomeno, la cui forma essenziale è dovunque il principio di ragione, l'elemento della necessità. Ma l'unico caso in cui quella libertà può rendersi visibile in modo immediato anche nel fenomeno è quello in cui essa mette fine a ciò che si manifesta fenomenicamente; e poiché nondimeno il semplice fenomeno, in quanto è un anello nella catena delle cause, ossia il corpo animato, nel tempo, che contiene solamente fenomeni, continua a sussistere, la volontà che si manifesta attraverso questo fenomeno si trova in contraddizione con esso, in quanto nega ciò che esso esprime.

In questo caso, per esempio, i genitali, in quanto manifestazione visibile dell'impulso sessuale, ci sono e sono sani; tuttavia, anche nella profondità di se stessa, la volontà non vuole piú alcuna soddisfazione sessuale e il corpo nella sua interezza è solo l'espressione visibile della volontà di vivere; i motivi che corrispondono a questa volontà, però, non hanno piú | [477] alcuna efficacia; anzi, la dissoluzione del corpo, la fine dell'individuo e, attraverso di essa, l'ostacolo piú grosso per la volontà naturale sono qualcosa di ben accolto e di desiderato. A questa contraddizione r e a l e – prodotta dall'interferenza immediata della libertà del volere in se stesso, che non conosce alcuna necessità, con la necessità della sua manifestazione fenomenica – corrisponde la contraddizione, la quale non è altro che la sua ripetizione nel linguaggio riflesso della filosofia, tra le nostre argomentazioni intorno alla necessità della determinazione della volontà per mezzo dei motivi, in modo conforme al carattere, da una parte, e dall'altra quelle intorno alla possibilità della completa soppressione della volontà, in forza della quale i motivi diventano inefficaci. La chiave per eliminare queste contraddizioni sta nel fatto che la condizione in cui il carattere è sottratto alla forza dei motivi non proviene in modo immediato dalla volontà, bensí da una mutata modalità di conoscenza. Vale a dire che fino a che la conoscenza non è altro che quella irretita dal *principium individuationis*, che segue in tutto e per tutto il principio di ragione, anche il potere dei motivi è irresistibile; se però si guarda al di là del *principium individuationis* si conoscono immediatamente le idee e addirittura l'essenza delle cose in sé, intesa come la medesima volontà che è presente in tutte le cose, e a partire da questa conoscenza si produce un quietivo universale del volere: i singoli motivi diventano allora inefficaci, poiché la modalità di conoscenza che corrisponde ad essi perde di importanza e viene oscurata da un'altra modalità del tutto diversa. Perciò è vero che il carattere non può mai trasformarsi in modo solo parziale, ma deve, con la consequenzialità di una legge di natura, eseguire in ogni singolo caso quella volontà di cui è la manifestazione fenomenica globale; ma proprio questa globalità, il carattere stesso, può essere soppressa completamente attraverso la sopra descritta trasformazione della conoscenza. Questa soppressione è quella che Asmus, come abbiamo accennato sopra, indica, osservandola con meraviglia, come la «metamorfosi trascendentale, cattolica»; essa è proprio quella che nella chiesa cristiana viene chiamata, in modo molto azzeccato, la r i g e n e r a z i o n e , e la conoscenza che da essa deriva è ciò che

quella chiesa chiama effetto della Grazia. – Proprio perché non si tratta di un semplice cambiamento, bensí di una soppressione radicale del carattere, ne viene che, per quanto diversi fossero, prima di tale soppressione, i caratteri che sono stati colpiti da essa, essi ciononostante | mostrano una notevole somiglianza nel modo di agire[225], sebbene ciascuno parli ancora, secondo i propri concetti e i propri dogmi, in modo molto diverso dagli altri.

In questo senso, dunque, non è priva di fondamento l'antica tesi filosofica, continuamente contestata e continuamente sostenuta, della libertà della volontà, e anche il dogma ecclesiastico della grazia efficace e della rigenerazione non è privo di senso e di significato. Ma noi vediamo ora, inaspettatamente, che l'uno e l'altro coincidono, e possiamo ormai anche comprendere in che senso l'ottimo Malebranche potesse dire: «La liberté est un mystère»[226], e aveva ragione. Proprio perché ciò che i mistici cristiani chiamano grazia efficace e rigenerazione è per noi l'unica espressione immediata della libertà della volontà. Essa si produce quando la volontà, giunta alla conoscenza della propria essenza in sé, ottiene da essa un quietivo e, proprio per questo, viene sottratta all'efficacia dell'azione dei motivi, che appartiene al dominio di una diversa modalità della conoscenza, i cui oggetti sono solo i fenomeni. – La possibilità della libertà che si manifesta in questo modo è il privilegio piú grande dell'uomo, che all'animale mancherà sempre, poiché la sua condizione è la riflessione razionale, la quale, prescindendo dall'impressione presente, riesce ad abbracciare con lo sguardo l'intero della vita. L'animale non ha alcuna possibilità di essere libero, ed è pure privo di un'autentica, ossia consapevole, possibilità di scelta, che segua un precedente, compiuto conflitto di motivi, i quali dovrebbero essere qui delle rappresentazioni astratte. Perciò, con la stessa necessità con cui la pietra cade verso la terra, il lupo affamato affonda i denti nella carne della sua preda, senza la possibilità di comprendere di essere tanto lo sbranato quanto lo sbranatore. Necessità è il regno della natura; libertà è il regno della grazia.

Ora, poiché, come abbiamo visto, quella autosoppressione della volontà deriva dalla conoscenza, ma ogni conoscenza

[225] [Incompleto in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 526.]

[226] [«La libertà è un mistero». Schopenhauer possedeva una copia de *La ricerca della verità* di Malebranche (cfr. HN, V, n. 356, p. 113); ma, come hanno notato Paul Deussen e Arthur Hübscher, l'espressione citata deriva dalle considerazioni su Malebranche svolte da Claude Helvétius in *De l'Esprit* (1758), p. 38.]

e ogni comprensione[227] sono come tali indipendenti dall'arbitrio, ne segue che anche quella negazione del volere, quell'ingresso nella libertà, non lo si può conseguire di proposito, ma proviene dalla profondissima relazione che, nell'uomo, il conoscere ha con il volere, e giunge perciò all'improvviso e come se ci piovesse addosso dall'esterno. | Proprio per questo la Chiesa l'ha chiamata effetto della grazia: come però essa ha fatto dipendere tale effetto dall'accoglimento della grazia, cosí anche l'efficacia del quietivo dipende in ultima analisi da un libero atto della volontà. E poiché, in conseguenza di questa azione efficace della grazia, l'intero essere dell'uomo viene trasformato e convertito radicalmente – cosí che egli non vuole piú nulla di tutto ciò che prima voleva con tanta veemenza, e dunque è quasi un uomo nuovo quello che compare al posto di quello vecchio – la Chiesa ha chiamato rigenerazione questa conseguenza dell'effetto della grazia. Poiché ciò che essa chiama uomo naturale, al quale nega ogni capacità del bene, è proprio la volontà di vivere, che deve venire negata se si vuole che un'esistenza come la nostra raggiunga la redenzione. Dietro la nostra esistenza, infatti, si nasconde qualcosa d'altro, al quale possiamo giungere solo una volta che ci siamo scossi il mondo di dosso.

Se prendiamo in considerazione non gli individui, in conformità al principio di ragione, bensí l'idea dell'uomo nella sua unità, la dottrina cristiana simboleggia la natura, l'affermazione della volontà di vivere, in Adamo, il cui peccato, che è ricaduto su di noi, vale a dire il nostro essere tutt'uno con lui nell'idea, che si manifesta nel tempo attraverso il legame della generazione, ci rende tutti quanti partecipi della sofferenza e della morte eterna. Al contrario, essa simboleggia la grazia, la negazione della volontà, la redenzione nella figura del dio che si è fatto uomo e che, libero da ogni inclinazione al peccato, ossia da ogni volontà di vivere, non può essere sorto, come noi, dalla piú energica affermazione della volontà, né può avere, come noi, un corpo, il quale è in tutto e per tutto solo volontà concretizzata, fenomeno della volontà; egli invece, nato da una vergine immacolata, ha un corpo che è solo apparente. Questo almeno sostenevano i doceti[228], ossia alcuni padri della Chiesa

[227] [Incompleto in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 527.]

[228] [Il docetismo (dal greco «dokèin», apparire) fu una dottrina cristologica che sorse e si sviluppò principalmente nel I e nel II secolo, affermando il carattere solo apparente della natura umana e delle sofferenze corporee di Cristo, essendo inconcepibile che in Lui potessero coesistere natura umana e natura divina.]

che, cosí facendo, si mostrarono molto consequenziali. E lo insegnò soprattutto Apelle, contro il quale e contro i cui seguaci si levò Tertulliano[229]. Ma è lo stesso Agostino a commentare il passo 8,3 della *Lettera ai Romani*: «Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati»[230]. Dice cosí: «Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat» (*Liber* 83, *quaestion.*, qu. 66)[231]. Ancora Agostino insegna, nell'opera denominata *Opus imperfectum*, I, 47, | che il peccato originale è ad un tempo peccato e punizione[232]. Esso si trova già nei bambini appena nati, ma si mostra solo quando diventano grandi. Nondimeno, dice, l'origine di questo peccato la si trova nella volontà del peccatore. E dice che questo peccatore fu Adamo; ma in lui tutti noi siamo esistiti: Adamo divenne infelice, e in lui siamo diventati infelici tutti noi. – In effetti la dottrina del peccato originale (l'affermazione della volontà) e quella della redenzione (la negazione della volontà) sono la verità decisiva che costituisce il nocciolo del cristianesimo; tutto il resto, invece, è per lo piú solo una veste e un velo, o un elemento accessorio. Quindi si deve sempre considerare Gesú Cristo, in generale, come il simbolo o la personificazione della negazione della volontà di vivere; ma non come individuo, al modo in cui ce lo rappresentano la sua storia mitica raccontata dai Vangeli, o quella presumibilmente vera su cui essi si fondano. Poiché né l'una né l'altra ci potrebbero facilmente soddisfare appieno. Essa non è che il veicolo di quella prima concezione, a uso del popolo che ha sempre bisogno di qualcosa di concreto. – Il fatto che nel nostro tempo il cristianesimo abbia dimenticato il pro-

[229] [Apelle fu un eretico del II secolo, il quale sostenne il monismo della divinità. Il filosofo Tertulliano (il quale, convertitosi al cristianesimo, ne divenne uno strenuo difensore contro le eresie e le persecuzioni) polemizzò con lui nel *De carne Christi* (TERTULLIANO, *Apologia del Cristianesimo – La carne di Cristo*, a cura di C. Moreschini, Rizzoli, Milano 1984, pp. 347-463) e, nel *De praescriptione haereticorum*, ci fornisce tutte le (poche) informazioni che abbiamo su di lui (cfr. *ibid.*, pp. 320-21 e p. 351, nota 3). Cfr. K. GRESCHAT, *Apelles und Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts*, Brill, Leiden 2000.]

[230] [«Dio ha mandato il proprio figlio in carne simile a carne del peccato» (SAN PAOLO, *Lettera ai Romani*, 3,8; trad. it. in *La Bibbia concordata. Nuovo Testamento* cit., p. 389, con una lieve modifica).]

[231] [«Non era infatti carne del peccato, poiché non era nata dal piacere della carne: ma tuttavia ineriva a Lui la forma della carne del peccato, perché era carne mortale» (AGOSTINO, *De diversibus quaestionibus*, 83, 66).]

[232] [Si tratta del cosiddetto *Opus imperfectum* (*Patr. Lat.* 45). Cfr. AGOSTINO, *Contra secundum Iuliani responsionem imperfectus opus*; trad. it. in *Polemica con Giuliano. Opera incompiuta*, a cura di N. Cipriani e D. Volpe, Città Nuova, Roma 1993-94 (*Opera Omnia*, vol. XIX, 1-2).]

prio vero significato e sia degenerato in un banale ottimismo non è cosa che qui ci tocchi.

C'è poi un'altra dottrina che appartiene al cristianesimo originario ed evangelico che Agostino, con l'approvazione dei capi della Chiesa, difese contro le sciocchezze dei pelagiani[233], e che Lutero si sforzò – fu questo il suo scopo principale – di purificare dagli errori e di rinvigorire di nuovo, come egli stesso spiega nel suo libro *De servo arbitrio*[234], vale a dire la dottrina secondo la quale la volontà non è libera, bensí originariamente soggetta all'inclinazione verso la malvagità; che perciò le sue opere sono sempre peccaminose e imperfette[235], e non possono mai essere adeguate alla giustizia; che dunque, infine, a essere salvifiche non sono in nessun modo queste opere, bensí soltanto la fede; una fede che però non nasce da un proposito intenzionale e da una volontà libera, bensí dall'azione della grazia, senza il nostro contributo, come se ci provenisse dall'esterno. – Non soltanto quelli riferiti piú sopra, ma anche quest'ultimo dogma genuinamente evangelico appartengono a quelli che oggi un modo di vedere rozzo e sciocco respinge come assurdi oppure tiene nascosti, in quanto, malgrado Agostino e Lutero, attaccato com'è a quell'intellettualismo borghese pelagiano che è appunto il razionalismo dei nostri giorni, | relega tra le anticaglie proprio i dogmi piú profondi, che sono in senso proprio peculiari ed essenziali al cristianesimo, mentre, viceversa, tiene fermo e tratta come fondamentale quel dogma che è stato originato e conservato dal giudaismo | e che si è collegato con il cristianesimo solo per via storica[236]. – Ma noi riconosciamo nella

[233] [L'eresia pelagiana negava che il peccato originale fosse stato trasmesso a tutta l'umanità e, di conseguenza, negava che il battesimo fosse essenziale alla salvezza: è con la propria volontà, esercitando il libero arbitrio, che l'uomo può, pregando e operando nel bene, giungere alla salvezza. Cfr. A. GUZZO, *Agostino contro Pelagio*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1958; B. R. REES, *Pelagius. A reluctant heretic*, Boydell, Woodbridge 1991.]

[234] [LUTERO, *De servo arbitrio*, Wittenberg 1525; trad. it. a cura di F. De Michelis Pintacuda, Claudiana, Torino 1993.]

[235] [Incompleto in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 529.]

[236] Quanto ciò corrisponda al vero appare con evidenza dal fatto che tutte le contraddizioni e le difficoltà contenute nella dogmatica cristiana, che Agostino ha ridotto a sistema in modo consequenziale, le quali avevano appunto condotto alle sciocche dottrine che i pelagiani le contrapponevano, scompaiono non appena si prescinda dal fondamentale dogma giudaico e si riconosca che l'uomo esiste non per opera di qualcun altro, ma per opera della propria volontà. Allora tutto diventa subito chiaro e corretto, poiché non c'è bisogno di alcuna libertà nell'*operari*: essa si trova nell'*esse*, e proprio lí si trova anche il peccato come peccato originale; l'azione della grazia, invece, appartiene propriamente a noi. – Dal punto di vista dell'attuale concezione razionalistica, invece, molte dottrine della dogmatica agostiniana che hanno il loro fondamento nel Nuovo Testamento appaiono del tutto in-

dottrina sopra citata quella verità che è perfettamente conforme al risultato delle nostre considerazioni. Vediamo cioè che la virtú e la santità genuine dell'animo hanno la loro origine prima non nell'arbitrio meditato (le opere), bensí nella conoscenza (la fede): che è esattamente la stessa conclusione alla quale anche noi siamo giunti svolgendo il nostro pensiero fondamentale. Se fossero le opere, che si producono in forza di motivi e di una meditata intenzione, a condurre alla beatitudine, la virtú, in qualsiasi modo la si voglia mettere, sarebbe sempre e solo un astuto, metodico, lungimirante egoismo. – Ma la fede, alla quale la chiesa cristiana promette la beatitudine, consiste in questo: che come noi siamo tutti partecipi del peccato e destinati alla morte e alla rovina in ragione del peccato originale commesso dal primo uomo, tutti noi saremo anche salvati solo per la grazia e l'intercessione di un dio che si fa carico del nostro mostruoso peccato, e in effetti senza alcun merito parsonale da parte nostra; dato che ciò che può derivare dall'agire intenzionale (determinato da motivi) della persona, cioè le opere, non potrebbe mai giustificarci, in nessun modo e secondo la propria natura, proprio perché si tratterebbe di un agire intenzionale, provocato da motivi, *opus operatum*. In questa fede si trova prima

sostenibili, anzi, addirittura scandalose, come per esempio la dottrina della predestinazione. In questo modo si rigetta ciò che è autenticamente cristiano e si ritorna al rozzo giudaismo. Solo che l'errore di calcolo, ossia il difetto originario della dogmatica cristiana, si trova là dove non lo si va mai a cercare, ossia proprio in ciò che, in quanto lo si dà per assodato e per sicuro, si sottrae a ogni esame. Tolto di mezzo questo, l'intera dogmatica è razionale, poiché questo dogma corrompe, come tutte le altre scienze, anche la teologia. Se infatti si studia la teologia agostiniana nei libri del *De civitate Dei* (segnatamente nel XIV libro), si prova qualcosa di simile a quel che si prova quando si vuole mettere diritto un corpo il cui centro di gravità cada al di fuori di esso: in qualsiasi modo si provi a rigirarlo e a metterlo, cade sempre di nuovo. Cosí anche qui, malgrado tutti gli sforzi e i sofismi di Agostino, la colpa del mondo e il suo tormento ricadono sempre di nuovo su Dio, che ha creato il Tutto e tutto nel Tutto, e che per di piú sapeva già da sempre come sarebbero andate le cose. Che Agostino stesso sia stato consapevole e perciò molto sorpreso di questa difficoltà l'ho già dimostrato nel mio saggio *Sulla libertà del volere* (cap. IV, pp. 66-68 della prima edizione [cfr. ZA, VI, pp. 105-7; *Etica*, pp. 136-38]). – Analogamente, la contraddizione fra la bontà di Dio e la miseria del mondo, come anche quella tra la libertà del volere e la prescienza divina, furono il tema inesauribile di un dibattito che si sviluppò per un centinaio d'anni tra i cartesiani, Malebranche, Leibniz, Bayle, Clarke, Arnauld e molti altri, nel corso del quale l'unico dogma tenuto fermo dai litiganti era quello dell'esistenza di Dio con i suoi attributi, e tutti continuavano a girare incessantemente in tondo cercando di conciliare i termini della questione, ossia di risolvere un calcolo che non giunge mai alla fine, poiché c'è sempre un resto che salta fuori ora qui ora là, dopo che si era cercato di nasconderlo da qualche parte. Ma che la fonte del loro imbarazzo dovesse essere ricercata nel loro presupposto fondamentale, proprio questo non è venuto in mente a nessuno, nonostante fosse lí a portata di mano. Solo Bayle lascia intuire di averla intravista. [Si vedano in proposito le voci *Manichei* e *Pauliciani* in P. BAYLE, *Dizionario storico-critico*, trad. it. a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari 1976, vol. I, pp. 1-99.]

di tutto che la nostra è una condizione originariamente ed essenzialmente empia, dalla quale abbiamo bisogno di essere redenti; il secondo punto è che noi stessi apparteniamo essenzialmente al male e siamo cosí strettamente legati ad esso che le nostre opere compiute in modo conforme alla legge e alle regole, vale a dire in modo conforme ai motivi, non possono né soddisfare la giustizia né redimerci; la redenzione, invece, può essere conseguita solo per mezzo della fede, vale a dire per mezzo di una mutata modalità di conoscenza, e questa fede stessa può venire solo dalla grazia, e dunque come dall'esterno; questo ci dice che la salvezza è del tutto estranea alla nostra persona, e indica che per essa sono necessarie una negazione e una soppressione proprio di questa persona. Le opere, l'osservanza della legge in quanto tale, non possono mai giustificare, poiché sono sempre un agire in forza di motivi. Lutero pretende (nel libro *De libertate Christiana*)[237] che, una volta sopraggiunta la fede, le opere buone scaturiscano spontaneamente da essa, come suoi sintomi, come suoi frutti; in nessun modo però come se in sé dessero diritto a un merito, | a una giustificazione o a una ricompensa, bensí accadendo in modo del tutto spontaneo e disinteressato. – Analogamente, anche noi abbiamo visto che lo sguardo sempre piú chiaro che scavalca il *principium individuationis* produce dapprima solo la libera giustizia, poi l'amore, che giunge sino alla completa soppressione dell'egoismo, e infine la rassegnazione, ossia la negazione della volontà.

483

Io ho parlato qui di questi dogmi della dottrina cristiana, che di per sé sono estranei alla filosofia, solo per mostrare che l'etica che si ricava da tutta la nostra trattazione e che si accorda e connette alla perfezione con tutte le parti di essa, anche se, per come è formulata, può apparire nuova e inaudita, nella sostanza non lo è affatto, ma si accorda invece perfettamente con gli autentici dogmi cristiani, ed era anzi, nella sostanza, già contenuta e presente in essi; e che coincide anche in modo puntuale con le dottrine e i precetti etici dei libri sacri indiani, che pure sono esposti in una forma del tutto diversa. Allo stesso tempo, il richiamo ai dogmi della Chiesa cristiana ci è servito per chiarire e spiegare l'apparente contraddizione tra la necessità di tutte le manifestazioni del carattere in presenza di motivi determinati (regno della natura) da una parte, e la libertà della volontà in sé di negare se stessa e di

[237] [LUTERO, *De libertate christiana*, 1520, § 23 (ed. italiana, latina e tedesca, a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino 2005).]

sopprimere il carattere con tutta la necessità dei motivi che sono fondati su di esso (regno della grazia).

§ 71.

Completando qui i fondamenti dell'etica, e, con essi, l'intero sviluppo di quell'unico pensiero che mi ero proposto di esporre, non voglio in alcun modo nascondere un'obiezione che può essere mossa a quest'ultima parte della trattazione, quanto piuttosto mostrare che essa appartiene all'essenza stessa della questione e che sarebbe del tutto impossibile toglierla di mezzo. L'obiezione è questa: una volta che la nostra trattazione è giunta infine a farci vedere nella perfetta santità la negazione e l'abbandono di ogni volere, e proprio per questo la redenzione di un mondo la cui intera esistenza ci si è presentata come sofferenza, ebbene, proprio questo ci appare ora come un passaggio nel puro nulla.

484 | Qui debbo anzitutto osservare che il concetto di nulla è un concetto essenzialmente relativo e si riferisce sempre solo a un che di determinato che esso nega. Questa caratteristica è stata attribuita (in modo particolare da Kant) solo al *nihil privativum*, che viene contrassegnato con il segno «-» in contrapposizione al segno «+», un segno «-» che, con un rovesciamento del punto di vista, poteva diventare «+»; e, in contrapposizione al *nihil privativum*, è stato posto un *nihil negativum*, che fosse il nulla sotto ogni rispetto, come esempio del quale si utilizza la contraddizione logica, che toglie sé medesima[238]. Considerando la questione piú da vicino, un nulla assoluto, un *nihil negativum* vero e proprio, non lo si può neanche pensare; invece ogni nulla di questo genere, se lo si considera da un punto di vista piú elevato o lo si sussume sotto un concetto piú ampio, si riduce sempre e solo a un *nihil privativum*. Ciascun nulla è pensato come tale solo in relazione a qualcosa d'altro e presuppone questa relazione, e dunque questo qualcosa d'altro. La stessa contraddizione logica non è che un nulla relativo.

[238] [Nella *Critica della ragione pura* Kant distingue il *nihil privativum* («La realtà è qualcosa; la negazione è nulla, e precisamente il concetto della mancanza di un oggetto, come l'ombra, il freddo») dal *nihil negativum* («L'oggetto di un concetto, in contraddizione con se stesso, è nulla, poiché il concetto è nulla, è l'impossibile, com'è il caso di una figura rettilinea di due lati»). Cfr. *Critica della ragione pura*, *Analitica trascendentale*, *Nota all'anfibolia dei concetti di riflessione*, pp. 299-300. Su questo tema cfr. E. SEVERINO, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 237-81.]

Non è affatto un pensiero razionale, ma non per questo è un nulla assoluto. La contraddizione logica è infatti una combinazione di parole, un esempio del non-pensabile, di cui nella logica si ha necessariamente bisogno[239] per provare le leggi del pensiero; perciò, quando a questo scopo si ricorre a un esempio di questo genere, si concentra l'attenzione sull'assurdo, come il positivo di cui si va alla ricerca, e si trascura invece come negativo ciò che ha senso. Cosí dunque ogni *nihil negativum*, o Nulla assoluto, se viene subordinato a un concetto piú elevato, apparirà sempre come un semplice *nihil privativum*, o Nulla relativo, il quale può anche sempre scambiare il proprio segno con ciò che nega, di modo che quest'ultimo possa essere pensato come negazione, ed esso stesso, al contrario, come posizione. Si accorda con ciò anche il risultato della complessa ricerca dialettica intorno al Nulla che Platone ha condotto nel *Sofista* (pp. 277-87 dell'edizione Bip.): «Τὴν τοῦ ἑτέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε καὶ κατακερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὄν ἑκάστου μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον, ἐτολμήσαμεν ἐιπεῖν, ὡς αὐτὸ ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν» (*Cum enim ostenderemus, alterius ipsius naturam esse, perque omnia entia divisam atque dispersam invicem; tunc partem eius oppositam ei, quod cuiusque ens est, esse ipsum revera non ens asseruimus*)[240].

485 | Ciò che è universalmente assunto come positivo, che è ciò che noi chiamiamo l'essente e la cui negazione è espressa nel suo significato piú universale dal concetto di nulla, è appunto il mondo della rappresentazione che, come ho dimostrato, è l'oggettità della volontà, il suo specchio. Questa volontà e questo mondo siamo poi anche noi stessi, e ad essi appartiene, come uno dei suoi lati, la rappresentazione in generale: le forme di questa rappresentazione sono lo spazio e il tempo, sí che tutto ciò che da questo punto di vista è essente deve trovarsi in qualche luogo e in qualche tempo. Alla rappresentazione appartengono poi anche il concetto, il materiale della filosofia, e infine la parola, il contrassegno del concetto[241]. La negazione, la soppressione, il rovesciamento della volontà sono anche la soppressione e la scomparsa del mondo, che ne è lo

[239] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 512, omette «necessariamente».]

[240] [«Infatti, dopo aver dimostrato che la natura del diverso è, e che è suddivisa in tutti gli enti che sono fra loro in rapporti reciproci, abbiamo avuto il coraggio di dire che ciascuna parte di essa che è contrapposta all'ente, proprio questa è veramente il non-ente» (PLATONE, *Sofista*, 258d-e; trad. it. di C. Mazzarelli, in ID., *Tutti gli scritti* cit., p. 301). A mettere in evidenza alcune parole nel testo greco è lo stesso Schopenhauer.]

[241] [La proposizione manca del tutto in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 534.]

specchio. Non vedendola piú riflessa in questo specchio, ci chiediamo invano dove si sia rivolta, e ci lamentiamo come se, dato che essa non ha piú un dove e un quando, fosse svanita nel nulla.

Un punto di vista rovesciato, se fosse possibile per noi assumerlo, opererebbe un rovesciamento dei segni, e mostrerebbe che quello che consideriamo essente è nulla, e che quel nulla è l'essente. Sino a quando però noi stessi siamo la volontà di vivere, lo possiamo riconoscere e indicare solo negativamente, poiché l'antico principio di Empedocle, secondo il quale il simile può essere riconosciuto solo con il simile, ci preclude qui del tutto ogni possibilità di conoscenza, come pure, al contrario, proprio su di esso si basa in ultima analisi la possibilità di tutta la nostra conoscenza reale, vale a dire il mondo come rappresentazione, o l'oggettità della volontà. Poiché il mondo è l'autoriconoscersi della volontà.

Ove tuttavia si continuasse a ogni costo a pretendere di ottenere, in un modo o nell'altro, una conoscenza positiva di ciò che la filosofia può esprimere solo negativamente, come negazione della volontà, non ci resterebbe altro che rinviare alla condizione della quale ebbero esperienza tutti coloro che sono giunti sino alla completa negazione della volontà, e che è stata designata con i nomi di estasi, rapimento, illuminazione, unione con Dio, e cosí via; una condizione che però non si può chiamare in senso proprio conoscenza, poiché non ha piú la forma del soggetto e dell'oggetto e, per di piú, è raggiungibile solo nella propria esperienza personale e non può essere comunicata.

Ma noi, che ci atteniamo in tutto e per tutto al punto di vista della filosofia, dobbiamo qui accontentarci della conoscenza | 486 negativa, soddisfatti di aver raggiunto il confine estremo di quella positiva. Abbiamo dunque riconosciuto nella volontà l'essenza in sé del mondo, e in tutte le manifestazioni fenomeniche di quest'ultimo unicamente la sua oggettità; e quest'ultima l'abbiamo inseguita dall'impulso inconsapevole delle piú oscure forze naturali sino alle piú consapevoli azioni dell'uomo; cosí non intendiamo in alcun modo sottrarci alla conseguenza che con la libera negazione, con la soppressione della volontà, vengono soppressi anche tutte quelle manifestazioni fenomeniche, quel perenne impulso e quel continuo sforzo senza scopo e senza tregua, a tutti i livelli dell'oggettità, in cui e grazie a cui il mondo consiste, viene soppressa la varietà delle forme che si succedono gradualmente, viene soppresso insieme alla volontà l'intero suo fenomeno, e infine vengono soppresse anche le forme universali di quest'ultimo, tempo e spazio, e anche la

sua ultima forma fondamentale, il soggetto e l'oggetto. Nessuna volontà: nessuna rappresentazione, nessun mondo.

Dinanzi a noi resta dunque solo il nulla. Ma ciò che si ribella contro questo dissolversi nel Nulla, la nostra natura, è appunto esso stesso solo la volontà di vivere che noi stessi siamo, cosí come essa è il nostro mondo. Il fatto che noi detestiamo cosí visceralmente il nulla, altro non è che una diversa espressione del fatto che vogliamo cosí intensamente la vita, che non siamo altro che questa volontà, e che non conosciamo proprio nient'altro che lei. – Ma se rivolgiamo lo sguardo dalla condizione di indigenza e di parzialità che ci è propria a coloro i quali hanno superato il mondo, nei quali la volontà, conseguita la piena conoscenza di sé, ha ritrovato se stessa in tutte le cose e quindi ha liberamente negato se stessa, e i quali, perciò, attendono di vedere scomparire ancora, con il corpo, solo l'ultima traccia di essa, che ancora li tiene in vita; allora ci si mostrerà, in luogo dell'impulso e dello sforzo incessanti, in luogo del continuo passaggio dal desiderio al timore e dalla gioia alla sofferenza, in luogo della speranza che non può mai essere soddisfatta e mai essere estinta, in cui consiste il sogno di vita dell'uomo che vuole, quella pace che è piú alta di qualsiasi ragione, quella calma piatta dell'animo, quella quiete profonda, quella fiducia e quella serenità imperturbabili il cui semplice riflesso sul volto, come lo hanno raffigurato nei loro dipinti Raffaello e Correggio, è da solo un completo e sicuro Vangelo: solo la conoscenza è rimasta, la volontà è scomparsa. Ma noi guardiamo con profonda e dolorosa nostalgia a quello stato vicino al quale la miseria e la disperazione della nostra condizione appaiono, per contrasto, in piena luce. E tuttavia quella contemplazione è la sola che ci possa dare una consolazione | durevole, una volta che noi da una parte abbiamo 487 riconosciuto che alla manifestazione fenomenica della volontà, al mondo, appartengono essenzialmente una sofferenza incurabile e una miseria senza fine, e dall'altra vediamo che, con la soppressione della volontà, anche il mondo si dissolve e che dinanzi a noi non resta che la vuotezza del Nulla. In questo modo, dunque, attraverso la considerazione della vita e della condotta dei santi – nei quali, purtroppo, raramente è concesso di imbattersi direttamente, ma che ci sono condotti dinanzi agli occhi dalla storia che di essi ci viene raccontata e, con l'impronta di una verità piú profonda, dall'arte –, dobbiamo scacciare la tetra impressione di quel Nulla che si profila come la meta finale alle spalle di ogni virtú e di ogni santità, e che noi temiamo come i bambini hanno paura del buio;

invece di avvolgerlo, come fanno gli Indiani, di miti e di parole senza senso, come l'assorbimento nel Brahman, o come il Nirvana dei buddisti. Noi piuttosto lo ammettiamo apertamente: quello che rimane dopo la completa soppressione della volontà è, per tutti coloro che sono ancora pieni di volontà, senza dubbio il nulla. Ma, al contrario, per coloro nei quali la volontà si è rivolta contro se stessa e ha negato se stessa, è questo nostro mondo cosí reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, a essere nulla*[242].

* *Questo è proprio il* Pradschna-Paramita *dei buddisti, l'«al di là di ogni conoscenza», ossia il punto nel quale soggetto e oggetto non ci sono piú (si veda* I. J. SCHMIDT, Über das Mahajana und Pradschna-Paramita*)*.

[242] [*Paramita* (che nell'etimo indica l'andar-oltre) è l'azione liberatrice. Nella biblioteca di Schopenhauer si trovava una copia dello scritto di Isaak Jacob Schmidt (1779-1847), *Über das Mahajana und Pradschna-Paramita der Bauddhen*, Mémoires de l'Académie Imperiale des Sciences de St. Pétersbourg, VI serie, Parte II, IV, 1837 (cfr. HN, V, n. 1189, p. 346].

| Appendice

Critica della filosofia kantiana

C'est le privilège du vrai génie qui ouvre une carrière,
de faire impunément de grandes fautes.

VOLTAIRE

[In occhiello: «È privilegio del vero genio, soprattutto del genio che apre una nuova via, di commettere impunemente grandi errori» (VOLTAIRE, *Le siècle de Louis XIV*, cap. XXXII; trad. it. di U. Morra, *Il secolo di Luigi XIV*, Einaudi, Torino 1971, p. 389).]

| È molto piú facile, quando ci si trova di fronte all'opera di uno spirito eminente, dimostrarne i difetti e gli errori che illustrarne in modo chiaro e completo il valore. Gli errori, infatti, sono un che di singolo e di finito che, per questo, lo sguardo può abbracciare compiutamente. Al contrario, lo stampo che il genio imprime alle proprie opere consiste proprio nella loro insondabile e inesauribile eccellenza, ed è appunto per questo che anch'esse diventano poi, per molti secoli, maestre intramontabili. Il capolavoro perfetto di uno spirito davvero eminente produrrà sempre un effetto cosí profondo ed energico su tutta l'umanità che non è possibile calcolare quali secoli e quali terre lontane potranno essere raggiunti dal suo influsso illuminante. E questo si verifica sempre, poiché, per quanto possa essere colto e ricco il tempo nel quale si è prodotto, sempre il genio, come una palma, si innalza sul terreno nel quale affonda le proprie radici. 491

Ma un effetto di questo genere, cosí profondo ed esteso, non può prodursi tutto d'un tratto, per colpa della grande distanza che sussiste tra il genio e gli uomini comuni. La conoscenza che quest'unico individuo, nello spazio di *una sola* esistenza, ha ricavato immediatamente dalla vita e dal mondo, appropriandosene e che, una volta che se ne sia appropriato, ha rivelato bell'e pronta agli altri non può perciò diventare subito patrimonio dell'umanità, poiché quest'ultima non ha cosí tanta forza di ricevere quanta egli ne ha di dare. Ma, anche dopo aver vinto la battaglia contro gli avversari indegni che vorrebbero contendere la vita agli immortali sin dalla nascita | e (come il serpente nella culla di Ercole) soffocare la salvezza dell'umanità quand'è ancora in germe, quella conoscenza deve poi anzitutto vagabondare per le vie traverse di innumerevoli false interpretazioni e di applicazioni scorrette, deve resistere alla tentazione di riunirsi agli errori antichi e dunque vivere nella lotta, sino a quando non le si faccia incontro una generazione nuova, spregiudicata, che, già nella giovinezza, riceva gradualmente, da mille canali derivati, il contenuto di quella fonte, la assimili poco 492

per volta e divenga cosí partecipe del beneficio che da quello spirito eminente doveva scorrere verso l'umanità. Cosí l'educazione del genere umano, allievo debole e a un tempo recalcitrante del genio, procede lentamente. – Analogamente, anche tutta la forza e l'importanza della dottrina di Kant diventeranno evidenti solamente col passare del tempo, quando un giorno lo spirito stesso del tempo, a poco a poco trasformato dall'influsso di quella dottrina, mutato in modo essenziale e profondo, diventerà la testimonianza vivente della potenza di quello spirito gigantesco. Io qui non voglio però in nessun modo essere cosí presuntuoso da anticiparlo vestendo i panni ingrati di Calcante e di Cassandra. Solo mi sia consentito, in forza di quanto già si è detto, di considerare quelle di Kant come opere ancora molto nuove, anche se ai giorni nostri molti le considerano già invecchiate, anzi, come opere da mettere da parte o, come costoro si esprimono, superate; altri, resi baldanzosi da ciò, le ignorano completamente e, con grande sfacciataggine, muovendo dalle premesse del vecchio dogmatismo realistico e della sua scolastica, continuano a filosofare intorno a Dio e all'anima; il che è come se nella chimica moderna si volessero far valere le dottrine degli alchimisti. – Del resto le opere di Kant non hanno bisogno del mio debole elogio, ma saranno invece esse stesse eternamente di lode per il loro maestro e, anche se forse non nella lettera, ma certo nello spirito, vivranno in eterno sulla terra.

Certo però che, se diamo uno sguardo all'indietro al successo immediato che ebbero le sue dottrine, come anche ai tentativi e agli sviluppi nell'ambito della filosofia nell'arco di tempo trascorso da allora, troviamo confermata una sentenza molto avvilente di Goethe: «Come l'acqua, che viene spostata da una nave, si ricompone immediatamente dietro di essa, cosí accade anche all'errore: dopo che spiriti eccellenti l'hanno eliminato aprendosi un largo | varco, questo si richiude molto in fretta dietro di loro secondo le leggi della natura» (*Poesia e verità*, Parte III, p. 521)[1]. Quest'arco di tempo, tuttavia, è stato solo un episodio che, se teniamo conto delle sopra indicate sorti cui è destinata ogni nuova e grande conoscenza, è evidentemente prossimo alla fine: ogni bolla di sapone, gonfiata in modo cosí insistente, alla fine non può che scoppiare. Si comincia, in generale, a riconoscere che la filosofia autentica, la filosofia seria, è rimasta là dove Kant l'ha lasciata. In ogni caso io non ritengo che

[1] [J. W. GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, III, 15; trad. it. di E. Sola, in ID., *Opere*, Sansoni, Firenze 1963, vol. I, p. 217.]

tra lui e me sia accaduto in essa alcunché, ed è per questo che mi riallaccio a lui senza soluzione di continuità.

Quello che mi propongo con questa appendice alla mia opera è propriamente solo una giustificazione della dottrina che ho esposto in essa, per ciò che concerne i molti punti in cui non si accorda con la filosofia kantiana, e anzi la contraddice senz'altro. Una discussione di questo genere è davvero necessaria, dato che manifestamente la catena dei miei pensieri, per quanto diverso sia il suo contenuto rispetto a quella kantiana, sta tuttavia interamente sotto la sua influenza, la presuppone necessariamente, scaturisce da essa, e io riconosco che, quanto al meglio dello sviluppo del mio pensiero, io debbo ringraziare, dopo l'impressione suscitata dal mondo dell'intuizione, allo stesso modo le opere di Kant, gli scritti sacri degli Indú e Platone. – I luoghi nei quali, ciononostante, io contraddico Kant possono dunque venire giustificati solo ove io, negli stessi punti, gli mostri i suoi errori e scopra gli sbagli che egli ha commesso. Perciò in questa appendice debbo procedere a ogni costo in modo polemico contro Kant, con la massima serietà e impiegando tutte le mie forze; solo cosí, infatti, potrà accadere che l'errore dal quale la dottrina di Kant non è riuscita a scollarsi venga tolto di mezzo, in modo che la sua verità possa apparire in tutta la sua luminosità e avere un fondamento piú sicuro. Non ci si aspetti, perciò, che il profondo rispetto che, questo è certo, nutro nei confronti di Kant si estenda anche alle sue debolezze e ai suoi errori e che perciò io non debba accostarmi alle une e agli altri se non con la piú prudente deferenza, con il che la mia esposizione, a causa dei giri di parole cui sarei costretto, diventerebbe debole e smorta. Una deferenza di questo genere può essere necessaria nei confronti di un vivente, poiché la debolezza umana sopporta la confutazione di un errore, anche quella piú giusta, solo se viene mitigata ed espressa con parole adulatorie e, anche cosí, solo con molta difficoltà, e un | maestro epocale e benefattore dell'umanità merita quanto meno che si abbia riguardo per la sua umana debolezza, al fine di non causargli alcun dolore. Un morto, invece, si è liberato da questa debolezza: il suo merito rimane saldo, e il tempo lo purificherà progressivamente da ogni sopravvalutazione e da ogni svalutazione. Per questo i suoi errori debbono essere esaminati, neutralizzati e poi consegnati all'oblio. Io perciò, nella polemica che intendo intonare qui contro Kant, ho sotto agli occhi solo i suoi errori e le sue debolezze, mi pongo nei loro confronti come un nemico e conduco contro di loro una guerra spietata che

li estirpi, badando sempre a non mascherarli con un atteggiamento troppo riguardoso e a metterli sempre invece pienamente in luce, in modo da poterli annientare con maggiore sicurezza. Cosí facendo sono convinto, per le ragioni appena indicate, di non essere né ingiusto né ingrato nei confronti di Kant. Nel frattempo, però, allo scopo di rimuovere anche dagli occhi degli altri ogni apparenza di malignità, voglio dichiarare nuovamente il mio profondo rispetto e la mia profonda gratitudine nei confronti di Kant, evidenziando brevemente quello che, ai miei occhi, sembra essere il suo merito principale; e lo farò, in effetti, da un punto di vista cosí generale da non essere costretto a toccare anche i punti nei quali poi mi troverò a doverlo contraddire.

Il merito maggiore di Kant è la distinzione del fenomeno dalla cosa in sé, fondata sulla dimostrazione che tra le cose e noi si trova comunque e sempre l'intelletto[2], ragion per cui esse non possono venire conosciute per ciò che esse possono essere in sé. Egli venne condotto su questa strada da Locke (si vedano i *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, § 13, nota 2)[3]. Costui aveva dimostrato che le qualità secondarie delle cose – come il suono, l'odore, il colore, la durezza, la morbidezza, la levigatezza, e cosí via –, in quanto si fondano sulle affezioni dei sensi, non appartengono al corpo oggettivo, alla cosa in se stessa, alla quale egli attribuiva invece solo le qualità primarie, vale a dire quelle che presuppongono soltanto lo spazio e l'impenetrabilità, ossia l'estensione, la forma, la solidità, il numero, la | mobilità. Solo che questa distinzione lockiana, che poteva facilmente essere scoperta e che si mantiene alla superficie delle cose, fu solo una sorta di preludio giovanile a quella kantiana. Quest'ultima in effetti, muovendo da un punto di vista incomparabilmente piú alto, spiega che tutto ciò che Locke aveva lasciato valere come *qualitates primarias*[4], vale a dire come proprietà della cosa in se stessa, appartiene allo stesso modo solo alla sua manifestazione nella nostra capacità di intendere, e, in effetti, proprio per il fatto

495

[2] [L'originale tedesco ha qui *Intellekt*. Sia Schopenhauer sia Kant utilizzano questo termine come, nella sostanza, equivalente a *Verstand*.]

[3] [«Che senza pregiudicare la reale esistenza delle cose esterne si possa dire di una quantità dei loro predicati che non appartengono a queste cose in se stesse, ma solo ai loro fenomeni, e che non hanno un'esistenza propria fuori della rappresentazione, è cosa che era già nota prima di Locke, sebbene solo dopo di lui sia stata universalmente ammessa e riconosciuta» (*Prolegomeni*, § 13, Osservazione II, p. 68).]

[4] [Qualità primarie.]

che ne conosciamo *a priori* le condizioni (spazio, tempo e causalità). Locke aveva dunque sottratto alla cosa in sé la parte che gli organi di senso hanno nella sua manifestazione; Kant ha sottratto ad essa anche la parte delle funzioni cerebrali (sebbene non le abbia chiamate con questo nome), sí che la distinzione del fenomeno dalla cosa in sé ha acquisito un significato infinitamente piú ampio e un senso molto piú profondo. A questo scopo egli ha dovuto occuparsi di quella grande separazione della nostra conoscenza *a priori* da quella *a posteriori* che, prima di lui, non era mai stata presentata in modo adeguatamente rigoroso e completo, né con chiara consapevolezza: proprio questa, perciò, è diventata la materia fondamentale delle sue profonde indagini. – Ora, qui vogliamo subito sottolineare che la filosofia di Kant ha una triplice relazione con quella dei suoi predecessori: primo, conferma e amplia la filosofia di Locke, come abbiamo appena visto; secondo, rettifica e utilizza la filosofia di Hume, come viene detto nel modo piú chiaro nella prefazione ai *Prolegomeni*[5] (il piú bello è il piú limpido di tutti i capolavori kantiani, che viene letto troppo poco e che invece facilita in modo straordinario la comprensione della sua filosofia); terzo, si pone decisamente in polemica nei confronti della filosofia leibniziano-wolffiana, e la distrugge. È necessario quindi, prima di passare allo studio della filosofia kantiana, conoscere tutte e tre le dottrine. – Ora dunque, se, stando a ciò che si è detto sopra, la distinzione del fenomeno dalla cosa in sé, vale a dire la dottrina della completa diversità dell'ideale dal reale, è il tratto fondamentale della filosofia kantiana, l'affermazione della loro assoluta identità, che si è presentata subito dopo, è un esempio ben triste della sentenza di Goethe sopra citata, tanto piú che non si appoggiava su nient'altro che su una millantata | intuizione intellettuale[6], risultando perciò solo un ritorno alla rozzezza del punto di vista comune, mascherato sotto l'imponenza di un aspetto distinto, di uno stile ampolloso e magniloquente. Essa è diventata il degno punto di partenza per l'ancor piú grossolano nonsenso di quel maldestro povero di spirito che risponde al nome di Hegel[7]. – Ora, come dunque in Kant la separazione del fe-

496

[5] [Se fu «l'avvertimento di David Hume» a interromperne «il sonno dogmatico» e a dare alle sue ricerche una direzione nuova, Kant affermò però di non avere seguito Hume «nelle sue conclusioni», in quanto queste ultime erano state tratte a partire da una considerazione solo parziale del problema della metafisica. Cfr. *Prolegomeni*, *Prefazione*, pp. 21-26).]

[6] [Il bersaglio polemico di Schopenhauer è qui principalmente la filosofioa fichtiana.]

[7] [Nel testo originale Hegel viene definito «plumpen und geistlosen». Non è escluso

nomeno dalla cosa in sé, concepita nel modo che abbiamo indicato piú sopra, ha, quanto al fondamento, superato di gran lunga in profondità e ragionevolezza tutto quello che c'era stato prima, cosí essa è stata anche infinitamente ricca quanto alle conseguenze. Egli infatti, trovandola del tutto da solo, in un modo del tutto nuovo, secondo un nuovo punto di vista e una nuova via, ha esposto con essa quella stessa verità che già Platone ripete instancabilmente esprimendola, nel proprio linguaggio, per lo piú in questo modo: questo mondo, che appare ai sensi, non ha un vero essere, ma è piuttosto un incessante divenire; è, e anche non è, e la sua comprensione non è tanto una conoscenza in senso proprio, quanto un'illusione. Questo è anche ciò che egli esprime, in forma mitica, nel passo piú importante di tutte le sue opere – del quale abbiamo già fatto menzione nel terzo libro del presente scritto – all'inizio del settimo libro della *Repubblica*, dove dice che gli uomini, saldamente incatenati nel fondo di una caverna tenebrosa, non vedono né l'autentica luce originaria né le cose reali, ma solo la debole luce di un fuoco che arde nella caverna e le ombre delle cose reali che, alle loro spalle, passano davanti al fuoco; essi credono, tuttavia, che le ombre siano la realtà, e che la determinazione della successione di queste ombre sia la vera sapienza[8]. – La stessa verità, esposta in un modo ancora del tutto diverso, è anche una delle dottrine fondamentali dei *Veda* e dei *Purana*, la dottrina di Maya, con la quale non viene inteso propriamente nient'altro che quello che Kant, in contrapposizione alla cosa in sé, chiama fenomeno. Come opera di Maya, infatti, viene indicato proprio questo mondo visibile nel quale noi siamo, il quale è un incantesimo originato da essa, un'apparenza inconsistente, priva in sé di realtà sostanziale, simile all'illusione ottica e al sogno, un velo che avvolge la coscienza umana, un qualcosa di cui è ugualmente falso e ugualmente vero dire che è e che non è. – Ora, però, Kant non solo ha espresso questa stessa dottrina in una maniera del tutto nuova e originale, ma l'ha anche resa, esponendola nel 497 modo piú pacato e sobrio, una | verità dimostrata e incontrovertibile, laddove tanto Platone quando gli Indiani avevano fondato le loro affermazioni semplicemente su un'intuizione generale del mondo, le avevano presentate come espressione immediata della

che Schopenhauer abbia inteso ironizzare, con un gioco di parole, sul ruolo essenziale svolto dallo Spirito (*Geist*) nella filosofia hegeliana.]

[8] [Si tratta, come è chiaro, del celeberrimo «mito della caverna» narrato da Platone nella *Repubblica*.]

loro coscienza e le avevano esposte piú in modo mitico e poetico che filosoficamente e con chiarezza. Da questo punto di vista costoro stanno a Kant come i pitagorici Iceta, Filolao e Aristarco, che avevano già affermato il moto della Terra intorno al Sole immobile, stanno a Copernico. Una conoscenza chiara e pacata di questo genere, un'esposizione meditata di questa costituzione onirica del mondo nella sua interezza costituisce propriamente la base dell'intera filosofia kantiana, è la sua anima e il suo merito piú significativo. Egli riuscí in questo intento scomponendo e mostrando pezzo per pezzo, in modo straordinariamente accorto e ingegnoso, l'intero meccanismo della nostra facoltà conoscitiva, per mezzo della quale viene a costituirsi la fantasmagoria del mondo oggettivo. Tutta la filosofia occidentale precedente, che, rispetto a quella kantiana, appare indicibilmente goffa, aveva misconosciuto tale verità e, proprio per questo, propriamente aveva parlato sempre come in sogno. Fu Kant il primo che, all'improvviso, la svegliò da quel sogno; e anche per questo gli ultimi dormienti (Mendelssohn)[9] lo hanno chiamato lo sgretolatore di tutte le cose. Egli mostrò che le leggi, che con inviolabile necessità hanno il loro dominio sull'esistenza, ossia sull'esperienza in generale, non possono essere utilizzate per dedurre e per spiegare l'esistenza stessa, e che dunque la loro è soltanto un'utilità relativa, vale a dire che comincia solo dopo che l'esistenza, il mondo dell'esperienza in generale, è già posto e presente; e che, di conseguenza, queste leggi non possono essere le nostre guide quando ci proponiamo di dare una spiegazione all'esistenza del mondo e di noi stessi. Tutti i filosofi occidentali precedenti avevano supposto che queste leggi, in conformità delle quali i fenomeni si connettono gli uni agli altri e che io riunisco tutte –il tempo e lo spazio come la causalità e la consequenzialità – sotto l'espressione del principio di ragione, fossero delle leggi assolute e assolutamente incondizionate, delle *aeternae veritates*, che il mondo stesso esistesse solo in conseguenza e in modo conforme ad esse, e che perciò, con la loro guida, si dovesse poter sciogliere l'intero enigma del mondo. Le ipotesi fatte a questo scopo, che Kant critica sotto il nome di idee della ragione, | servivano propriamente solo a elevare a realtà uni- 498

[9] [Il filosofo tedesco Moses Mendelssohn (1729-67), importante esponente della cultura illuministica. Per l'accenno di Schopenhauer cfr. M. MENDELSSOHN, *Morgenstuden, oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* («Le ore del mattino, o Lezioni sull'esistenza di Dio»), Frankfurt-Leipzig 1786 (ristampa anastatica, Culture et civilisation, Bruxelles 1968), in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. III.2, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstat 1974, p. 3.]

ca e piú alta la mera rappresentazione, il mondo di Maya, il mondo delle ombre di Platone, a collocarlo al posto dell'intima e vera essenza delle cose, e a renderne in questo modo impossibile l'effettiva conoscenza; vale a dire, in una parola, a addormentare ancora piú profondamente i sognatori. Kant ha mostrato che quelle leggi, e di conseguenza il mondo stesso, dipendono dal modo in cui il soggetto conosce; dal che seguiva che, anche se, con la loro guida, si fosse continuato a ricercare e a trarre conclusioni, per ciò che concerne la questione principale, vale a dire la conoscenza dell'essenza del mondo in sé e al di fuori della rappresentazione, non si sarebbe fatto alcun passo in avanti, e ci si sarebbe invece mossi solo come lo scoiattolo in una ruota girevole. Si possono perciò paragonare tutti i dogmatici a persone le quali ritengano che, ove si limitassero a procedere abbastanza a lungo sempre diritto davanti a loro, giungerebbero alla fine del mondo; Kant però avrebbe poi circumnavigato il mondo e avrebbe mostrato che, dato che è rotondo, non sarebbe stato possibile uscirne muovendosi orizzontalmente, ma che forse questo non sarebbe stato impossibile con un movimento perpendicolare. Si può anche dire che la dottrina di Kant ha fornito la conoscenza che la fine e il principio del mondo vanno cercati non fuori, ma dentro di noi.

Ora, però, tutto questo riposa sulla distinzione fondamentale tra filosofia dogmatica e filosofia critica, o trascendentale. Chi voglia chiarirsi e tenersi presente questa distinzione con un esempio può farlo molto rapidamente se, come campione della filosofia dogmatica, scorre uno scritto di Leibniz che si intitola *De rerum originatione radicali* e che è stato stampato per la prima volta nell'edizione delle opere filosofiche leibniziane di Erdmann (vol. I, p. 147)[10]. Qui dunque vengono provate – e proprio in modo realistico-dogmatico, utilizzando la prova ontologica e la prova cosmologica – l'origine e l'eccellente costituzione del mondo *a priori*, sul fondamento delle *veritates aeternae*. – Si riconosce anche una volta, di sfuggita, che l'esperienza mostra l'esatto contrario della qui dimostrata eccellenza del mondo, ma ciò vuole significare soltanto che l'esperienza non ne comprende nulla e deve tener la bocca chiusa, una volta che la filosofia abbia parlato *a priori*. – A contrastare questo metodo si è ora fatta avanti, con Kant, la

[10] [Schopenhauer legge lo scritto citato (*Sull'origine ultima delle cose*) in G. W. LEIBNIZ, *Opera philosophica*, a cura di J. E. Erdmann, Eichler, Berlin 1840, che era presente nella sua biblioteca (cfr. HN, V, n. 322, p. 103).]

filosofia | critica, il cui problema sono proprio quelle *veritates aeternae* che servono da sostegno a quel genere di costruzione dogmatica che va alla ricerca della loro origine e la trova subito nella testa dell'uomo, proprio là dove esse sorgono dalle forme che le appartengono in modo peculiare, che essa deve portare dentro di sé per poter concepire un mondo oggettivo. È dunque qui, nel cervello, che si trova la cava che fornisce il materiale per la costruzione di quel maestoso edificio dogmatico. Ora, poiché però, per conseguire questo risultato, la filosofia critica ha dovuto porsi al di là delle *veritates aeternae*, sulle quali ogni dogmatismo si era fondato fino a quel momento, per fare di esse l'oggetto della ricerca, essa è diventata filosofia trascendentale. Da essa poi si ricava che il mondo oggettivo, come noi lo conosciamo, non appartiene all'essenza delle cose in se stesse, ma è invece un loro mero fenomeno, determinato proprio da quelle forme che si trovano *a priori* nell'intelletto umano (vale a dire nel cervello), sí che non può contenere nient'altro che fenomeni.

È vero che Kant non arrivò a comprendere che il fenomeno è il mondo come rappresentazione e che la cosa in sé è il mondo come volontà. Ma mostrò che il mondo fenomenico è condizionato tanto dal soggetto quanto dall'oggetto e, avendo isolato le forme piú generali del suo apparire, ossia della rappresentazione, riuscí a dimostrare che esse si riconoscono e possono essere intese in tutta la loro regolarità non solo prendendo le mosse dall'oggetto, ma anche, e altrettanto bene, prendendo le mosse dal soggetto, poiché esse, propriamente, sono i limiti comuni a entrambi, e ne concluse che, seguendo questi limiti, non si può penetrare né all'interno dell'oggetto né all'interno del soggetto, e che, di conseguenza, l'essenza del mondo, la cosa in sé, non la conosciamo affatto.

Egli non ricavò la cosa in sé nel modo corretto, come mostrerò subito, ma con un'incongruenza che dovette poi pagare con frequenti e irresistibili attacchi a questa parte fondamentale della sua dottrina. Non riconobbe in modo diretto nella volontà la cosa in sé, ma fece un grande passo innovativo verso questa conoscenza, illustrando l'innegabile significato morale dell'agire umano come qualcosa di totalmente | diverso e indipendente dalle leggi del fenomeno, qualcosa che esse non sono in grado di spiegare e che invece tocca immediatamente la cosa in sé: ed è questo il suo secondo merito principale.

Come terzo punto, possiamo considerare la completa demolizione della filosofia scolastica, un'espressione con la quale io vorrei qui designare l'intero periodo che comincia con il Padre della

Chiesa Agostino e che si conclude poco prima di Kant. Il carattere fondamentale della scolastica è infatti proprio quello correttamente indicato da Tennemann[11], la tutela esercitata dalla religione nazionale dominante sulla filosofia, alla quale propriamente non rimaneva altro se non dimostrare e abbellire i dogmi fondamentali che le venivano prescritti da quella: gli Scolastici autentici, fino a Suarez, lo confessavano apertamente; i filosofi successivi lo facevano in modo piú inconsapevole o, quanto meno, senza ammetterlo apertamente. Si fa arrivare la filosofia scolastica solo pressappoco fino a cent'anni prima di Cartesio, e si fa poi cominciare con costui l'epoca del tutto nuova della libera ricerca, indipendente da ogni dogmatica positiva; solo che, in effetti, non è possibile attribuire a Cartesio e ai suoi seguaci[12] una cosa di questo genere, ma solo un'apparenza | di essa e, eventualmente, un'aspirazione ad essa. Cartesio è stato uno spirito assolutamente eccellente e, ove si consideri il suo tempo, ha fatto davvero molto. Se però si prescinde da questa considerazione e lo si misura con la sua tanto decantata liberazione del pensiero da tutti i vincoli e con l'avvio di un nuovo periodo di ricerca personale

[11] [Cfr. W. G. TENNEMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht* («Lineamenti di storia della filosofia per l'insegnamento universitario»), 11 voll., Barth, Leipzig 1798-1819; ristampa anastatica, Culture et Civilisation, Bruxelles 1969-74.]

[12] Dobbiamo qui prescindere interamente da Bruno e da Spinoza. Ciascuno di loro sta a sé e da solo e non appartiene né al proprio secolo né alla propria parte del mondo, che ripagarono l'uno con la morte, l'altro con la persecuzione e l'ingiuria. La loro esistenza e la loro morte disgraziate, in questo Occidente, somigliano a quelle di una pianta tropicale in Europa. La loro vera patria spirituale erano le rive del sacro Gange: lí essi avrebbero condotto una vita tranquilla e onorata, insieme a menti simili alle loro. – Bruno, nei versi seguenti, con cui si apre il libro *De la causa, principio et uno*, per il quale gli toccò in sorte il rogo, esprime con chiarezza e bellezza come egli si sentisse isolato nel suo secolo, e mostra contemporaneamente una premonizione del suo destino che lo faceva esitare nel rendere pubbliche le proprie riflessioni, sino a quando non prese il sopravvento quella spinta, cosí forte negli spiriti nobili, a rendere anche gli altri partecipi di ciò che si è riconosciuto come vero: «Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat, | Seclo haec indigno sint tribuenda licet? | Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen | Adtolle in clarum, noster Olympe, Iovem» [G. BRUNO, *De la causa, principio et uno*, *Proemiale epistola*, in *Dialoghi italiani*, a cura di G. Gentile; 3ª ed., a cura di G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze 1985, vol. I, p. 188. «Dal partorire, mente malata, che cosa ti trattiene | se non che l'opera tua sarà accolta da un secolo indegno? | Anche se le terre sono immerse nell'ombra, solleva | la tua cima, nostro Olimpo, verso Giove»]. Chi legge questo suo capolavoro, come anche gli altri suoi scritti italiani, che in passato erano cosí rari e che adesso sono accessibili anche in una edizione tedesca [cfr. *Opere di Giordano Bruno Nolano*, a cura di A. Wagner, 2 voll., Weidmann, Leipzig 1830], troverà, come me, che fra tutti i filosofi solo lui si avvicina in certo qual modo a Platone, in ragione del dono vigoroso della forza e dell'ispirazione poetica accanto a quella filosofica, e che egli manifesta appunto soprattutto in modo drammatico. Questo essere delicato, spirituale, riflessivo – cosí egli ci si presenta nei suoi scritti – lo si pensi nelle mani di quei preti rozzi e rabbiosi che erano i suoi giudici e carnefici, e si renda grazie al tempo, che ha generato un secolo piú illuminato e piú pacifico, in modo che la posterità, la cui maledizione doveva colpire quei diabolici fanatici, è già adesso il presente.

priva di pregiudizi, allora si dovrà riconoscere che egli, con la sua scepsi ancora priva di una vera serietà e perciò cosí rapidamente e malamente soccombente, in effetti ha l'aria di volersi liberare in una sola volta di tutti i vincoli costituiti dalle opinioni prima inoculate, dipendenti dal tempo e dalla nazione in cui si vive, ma lo fa in modo solo apparente e solo per un istante, per assumerli poi di nuovo e mantenerli con ancora maggiore fermezza; e la stessa cosa hanno fatto tutti i filosofi successivi, fino a Kant. A un libero pensatore di tal fatta si adattano benissimo i versi di Goethe:

> Se Vostra Grazie permette, mi sembra
> come una di quelle cavallette
> che volano sempre, saltano volando
> e intanto in mezzo all'erba seguitano a cantare
> la loro vecchia canzoncina[13].

Kant aveva ragione di lasciar intendere che anche lui pensava di fare solo cosí. Ma il preteso balzo, che gli fu concesso perché già si sapeva che lo avrebbe ricondotto nell'erba, questa volta divenne un volo, e ora coloro i quali sono rimasti sotto non possono far altro che seguirlo con lo sguardo, senza poterlo piú riacciuffare.

Kant ha dunque avuto l'audacia di provare, con la sua dottrina, l'indimostrabilità di tutti quei dogmi dati cosí spesso come provati. La teologia speculativa e la psicologia razionale ad essa connessa hanno ricevuto da lui il colpo di grazia. Da allora sono scomparse dalla filosofia tedesca, e non ci si deve | lasciar ingannare dal fatto che qua e là se ne conservi ancora il nome, dopo che la cosa è stata abbandonata, o che qualche povero professore di filosofia abbia davanti agli occhi la paura del proprio signore e trascuri la verità. La grandezza di questo merito di Kant può essere misurata solo da chi abbia osservato l'influsso nocivo che quei concetti hanno avuto tanto sulla scienza naturale quanto sulla filosofia, su tutti gli scrittori, anche i migliori, del XVII e del XVIII secolo. Negli scritti tedeschi di scienza naturale il mutamento di tono e di sfondo metafisico verificatosi dopo Kant è sorprendente: prima di lui le cose stavano come stanno ancor oggi in Inghilterra. – Questo merito di Kant dipende allo stesso tempo anche dal fatto che seguire sconsideratamente le leggi del fenomeno, elevarle a verità eterne e, perciò, elevare la fuggevolezza del fenomeno ad autenti-

[13] [«Er scheint mir, mit Verlaub von Ewr Gnaden, | Wie eine der langbeinigen Cikaden, | Die immer fliegt und fliegend springt – | Und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt». (J. W. GOETHE, *Faust*, I, vv. 287-90; ho riprodotto nel testo la trad. it. di F. Fortini, Mondadori, Milano 1980⁴, p. 23).]

ca essenza del mondo; che, in breve, dipende dal fatto che il realismo, non disturbato nella sua illusione da alcuna riflessione critica è stato predominante in tutta la filosofia dell'età antica, medievale e moderna. Berkeley, il quale, come già Malebranche prima di lui, aveva riconosciuto il carattere unilaterale del realismo, anzi, la sua falsità, non era riuscito a toglierlo di mezzo, poiché il suo attacco si era limitato a un solo punto. Era dunque riservato a Kant il compito di aiutare il punto di vista fondamentale dell'idealismo – che è presente, e per la verità in modo essenziale, in tutta l'Asia non islamica, persino nella religione – a diventare dominante anche in Europa, quanto meno in filosofia. Prima di Kant, dunque, noi eravamo nel tempo; ora è il tempo a essere in noi; e cosí via.

Anche l'etica era stata trattata, dalla filosofia realistica, secondo le leggi del fenomeno, che essa considerava come assolute, come valevoli anche per la cosa in sé, e per questo essa si era dovuta fondare ora sulla dottrina della felicità, ora sulla volontà del Creatore del mondo, e infine sul concetto di perfezione, che, in sé e per sé, è del tutto privo di contenuto, dato che indica una mera relazione che riceve un significato solo dalle cose per le quali viene utilizzata, in quanto «essere perfetto» non significa altro che «corrispondere a un certo concetto opportunamente presupposto e dato» che, perciò, deve essere precedentemente stabilito e senza il quale la perfezione è una grandezza sconosciuta che, enunciata come tale, non dice nulla. 503 | Se ora però si volesse porre come tacito presupposto qualcosa come il concetto di «umanità» e, conformemente a ciò, porre come principio morale quello di tendere a un'umanità perfetta, non si verrebbe a dire nient'altro che questo: «gli uomini devono essere cosí come devono essere»; con il che ne sappiamo quanto prima[14]. «Perfetto» è infatti quasi solo il sinonimo di «completo», in quanto dice che, in un altro caso determinato, o in un individuo, sono rappresentati, e dunque realmente presenti, tutti i predicati che sono presenti nel concetto del suo genere. Il concetto di «perfezione», perciò, se viene utilizzato semplicemente e *in abstracto*, è una parola vuota di contenuto di pensiero, e lo stesso capita quando si parla dell'«Essere perfettissimo» e simili. Sono tutte mere verbosità retoriche. Ciononostante, nel secolo scorso questo concetto di perfezione e di imperfezione era diventato moneta corrente; anzi, era diventato il cardine intorno al quale ruotavano quasi tutte le riflessioni morali

[14] [«Ist so klug wie zuvor»: cfr. *ibid.*, I, v. 359; trad. it. cit., pp. 32-33.]

e le stesse riflessioni teologiche. Chiunque se ne riempiva la bocca, cosí che, alla fine, divenne veramente eccessivo. Persino i migliori scrittori dell'epoca, come per esempio i Lessing, li vediamo irretiti nel modo piú pietoso e dibattersi tra perfezioni e imperfezioni. Malgrado ciò, ogni testa pensante dovette sentire, quanto meno in modo oscuro, che questo concetto non ha alcun contenuto positivo, in quanto, come un segno algebrico, non designa altro che una relazione *in abstracto*. – Kant, come abbiamo già detto, ha separato del tutto il grande significato etico delle azioni dal fenomeno e dalle sue leggi, e lo ha presentato come qualcosa che concerne immediatamente la cosa in sé, la piú intima essenza del mondo, laddove quelle leggi, vale a dire tempo e spazio, e tutto ciò che le riempie e viene ordinato in esse secondo la legge di causalità, vanno considerate come un sogno privo di consistenza e di sostanza.

Queste brevi considerazioni, che non esauriscono in alcun modo l'oggetto, possono testimoniare a sufficienza che io riconosco i grandi meriti di Kant, che indico qui per mia propria soddisfazione e perché la giustizia richiedeva che venissero richiamati alla memoria di chiunque mi voglia seguire nell'inflessibile scoperta dei suoi errori, alla quale adesso mi accingo.

504 | Il fatto che i grandi contributi positivi di Kant dovessero essere accompagnati anche da grossi errori lo si può già valutare semplicemente dal punto di vista storico per il fatto che, sebbene egli avesse condotto a termine la piú grande rivoluzione che mai sia stata realizzata in filosofia e avesse messo la parola fine alla Scolastica – che, intesa nel senso lato che abbiamo indicato, era durata per quattordici secoli –, per far cominciare in filosofia una terza epoca interamente nuova, tuttavia il riconoscimento immediato della sua comparsa fu quasi del tutto negativo, non positivo: poiché egli non aveva presentato un nuovo sistema completo, al quale i suoi seguaci avessero potuto attenersi anche solo per un certo periodo di tempo, tutti in effetti si accorsero sí che qualcosa di molto significativo era accaduto, ma nessuno sapeva esattamente che cosa. Costoro capirono bene che tutta la filosofia precedente era stata un sognare infruttuoso dal quale ora, nel presente, ci si stava risvegliando; ma a che cosa avrebbero dovuto sorreggersi, questo non lo sapevano affatto. Un grande vuoto, una grande indigenza: ecco che cosa era sopraggiunto; era stata suscitata l'attenzione di tutti, persino quella del grande pubblico. Spinti da ciò, ma non da un bisogno profondo e da un sentimento di forza (che si manifesta persino nel momento piú sfavorevole, come

in Spinoza), uomini senza alcun talento particolare fecero svariati, deboli, insulsi, e anzi talvolta folli, tentativi ai quali il pubblico, ormai eccitato, fece attenzione e ai quali, con quella grande pazienza che si trova solo in Germania, prestò a lungo ascolto.

Com'è accaduto qui, lo stesso deve essersi verificato una volta nella natura, dopo che una grande rivoluzione ebbe mutato radicalmente l'aspetto dell'intera superficie del pianeta, il mare e la terra si furono scambiati di posto e venne spianato il terreno per una nuova creazione. Ci volle molto tempo prima che la natura potesse produrre una nuova serie di forme durevoli, ciascuna in armonia con se stessa e con le altre; comparvero strani organismi mostruosi che, disarmonici in se stessi e l'uno rispetto all'altro, non poterono durare a lungo, ma i cui residui, presenti ancora adesso, sono proprio quelli che hanno portato sino a noi il ricordo di quella instabilità e di quei tentativi di una natura che stava nuovamente prendendo forma. – Che ora, come sappiamo tutti, nella filosofia si siano prodotti grazie a Kant una crisi del tutto simile a quella e un periodo di creature mostruose, già questo ci porta a concludere che il suo | merito non dev'essere completo, ma piuttosto affetto da notevoli imperfezioni, negativo e unilaterale. Ed è su queste imperfezioni che noi adesso vogliamo indagare[15].

505

Innanzi tutto vogliamo chiarirci e mettere alla prova il pensiero fondamentale che costituisce l'intento dell'intera critica della ragione pura. – Kant adottò il punto di vista dei suoi predecessori, i filosofi dogmatici, e prese le mosse insieme a loro dai seguenti presupposti: 1) la metafisica è scienza di ciò che si trova al di là della possibilità di ogni esperienza. – 2) Un oggetto di questo genere non può mai essere trovato utilizzando principî che siano stati essi stessi preventivamente attinti dall'esperienza (*Prolegomeni*, § 1)[16]; invece, solo ciò che sappiamo p r i m a , e dunque indipendentemente d a ogni esperienza può giungere al di là dell'esperienza possibile. – 3) Nella nostra ragione ci si imbatte effettivamente

[15] [La proposizione conclusiva manca in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 553.]

[16] [«In primo luogo, per quanto riguarda le *fonti* di una conoscenza metafisica, è già implicito nel concetto di questa che esse non possono essere fonti empiriche. I suoi principî (per essi intendo non solo gli assiomi, ma anche i concetti fondamentali della metafisica) non devono quindi mai essere ricavati dall'esperienza; tale conoscenza, infatti, ha da essere non fisica, ma metafisica, cioè al di là dell'esperienza. Dunque né l'esperienza esterna, che è la fonte della fisica vera e propria, né l'interna, che è la base della psicologia empirica, possono mai servirle da fondamento. Essa è conoscenza *a priori*, cioè conoscenza derivata dall'intelletto puro e dalla ragione pura» (*Prolegomeni*, p. 37).]

in alcuni principî di questo genere: li si comprende sotto il nome di conoscenze derivate dalla ragione pura. – Sino a qui Kant procede insieme ai suoi predecessori; a questo punto, però, se ne separa. Loro dicono: «Questi principî, o conoscenze derivate dalla ragione pura, sono espressioni della possibilità assoluta delle cose, *aeternae veritates*, sorgenti dell'ontologia: sono superiori all'ordine del mondo, come il fato era superiore agli dèi degli antichi». Kant dice: essi sono mere forme del nostro intelletto, leggi non dell'esistenza delle cose, bensí delle rappresentazioni che noi abbiamo di esse, non valgono, perciò, che per la nostra comprensione delle cose, e non possono quindi andare al di là della possibilità dell'esperienza, che è ciò che, in conformità al punto 1, si aveva di mira. Proprio l'apriorità di queste forme di conoscenza, infatti, dato che può basarsi solo sull'origine soggettiva di queste ultime, ci preclude una volta per sempre la conoscenza dell'essenza in sé delle cose e ci confina all'interno di un mondo di meri fenomeni, cosí che non siamo in grado di conoscere in alcun modo *a posteriori* – *a priori* non ne parliamo nemmeno – come possano essere le cose in se stesse. È per questo che la metafisica è impossibile e che al suo posto compare la critica della ragione pura. Nei confronti del vecchio dogmatismo qui Kant risulta pienamente vittorioso; per questo tutti | i tentativi dogmatici comparsi successivamente hanno dovuto battere strade del tutto diverse rispetto alle precedenti. Ora voglio dirigere il discorso alla giustificazione della mia, in conformità all'intenzione espressa nella presente critica. Infatti, una volta che si sia esaminata l'argomentazione precedente in modo piú accurato, si sarà costretti ad ammettere che il suo assunto fondamentale di partenza è una *petitio principii* espressa dalla seguente proposizione (enunciata in modo del tutto chiaro nel § 1 dei *Prolegomeni*): «La fonte della metafisica non può in nessun caso essere empirica, i suoi principî e concetti fondamentali non devono mai essere ricavati dall'esperienza, né interna, né esterna». A sostegno di questa affermazione cardinale non viene però addotto nient'altro che l'argomento etimologico costruito sulla parola metafisica. In verità, però, la questione sta in questi termini: il mondo e la nostra stessa esistenza ci si presentano necessariamente come un enigma. Ora, viene senz'altro assunto che lo scioglimento di questo enigma non può scaturire dalla comprensione fondamentale del mondo stesso, ma deve piuttosto essere cercato in qualcosa di interamente diverso dal mondo (giacché è questo che significa «al di là della possibilità di ogni esperienza»); e che

506

da quello scioglimento dev'essere escluso tutto ciò di cui possiamo avere una qualche conoscenza immediata (giacché è questo che significa esperienza possibile, interna o esterna che sia); lo scioglimento dell'enigma deve piuttosto essere cercato solo in ciò a cui noi possiamo giungere solo mediatamente, vale a dire per mezzo di inferenze ricavate da proposizioni universali *a priori*. Dopo che in questo modo era stata chiusa la fonte fondamentale di ogni conoscenza e ci si era sbarrata la via diretta che conduce alla verità, non ci si deve meravigliare che i tentativi dogmatici siano falliti e che Kant abbia potuto mettere in evidenza la necessità di questo fallimento: metafisica e conoscenza *a priori*, infatti, erano state precedentemente assunte come identiche. Per far questo, però, si sarebbe dovuto prima dimostrare che la materia necessaria allo scioglimento dell'enigma del mondo non può assolutamente essere contenuta in esso, ma deve invece essere cercata solo al di fuori del mondo, in qualcosa cui sia possibile giungere solo con la guida di quelle forme delle quali siamo consapevoli *a priori*. Sino a quando, però, questo non venga dimostrato, non abbiamo alcuna ragione, nel piú importante e nel piú difficile di tutti i nostri compiti, per precluderci quelle fonti di conoscenza che sono piú di tutte le altre ricche di contenuto – l'esperienza interna ed esterna – allo scopo di operare | solamente con forme prive di contenuto. Io dico perciò che lo scioglimento dell'enigma del mondo deve risultare dalla comprensione del mondo stesso; che, dunque, il compito della metafisica non è quello di muoversi al di sopra di quell'esperienza in cui consiste questo mondo, bensí di capirla fino in fondo, in quanto l'esperienza, esterna e interna, è certamente la fonte fondamentale di ogni conoscenza; che dunque solo attraverso l'opportuna connessione, compiuta al punto giusto, dell'esperienza esterna con quella interna e attraverso l'unione, cosí realizzata, di queste due fonti di conoscenza cosí eterogenee, è possibile lo scioglimento dell'enigma del mondo; sebbene, anche cosí, solo entro certi limiti che sono inseparabili dalla nostra natura finita, sí che noi giungiamo alla corretta comprensione del mondo, senza conseguire però una spiegazione compiuta e capace di non suscitare alcun altro problema. Dunque *est quadam prodire tenus*[17], e la mia strada sta a mezzo tra la dottrina dell'onniscienza dei dogmatici precedenti e la disperazione della critica kantiana. Le importanti

[17] [«Procedere fino a un certo punto» (ORAZIO, *Epistulae*, Libro I, ep. 1, v. 32; trad. it. cit., pp. 922-23).]

verità che furono scoperte da Kant, tuttavia, grazie alle quali vennero abbattuti i sistemi metafisici del passato, hanno fornito dati e materiali al mio. Si confronti ciò che ho detto nel capitolo 17 del secondo volume a proposito del mio metodo. – Tanto basti a proposito del pensiero fondamentale di Kant; ora vogliamo prenderne in considerazione l'articolazione e i particolari.

Lo stile di Kant ha sempre l'impronta di uno spirito superiore, di un'autentica, solida originalità e di una potenza di pensiero assolutamente non comune. Il suo carattere si può forse indicare in modo appropriato come una brillante essenzialità, grazie alla quale egli riesce ad afferrare saldamente e a estrapolare i concetti con grande sicurezza, buttandoli poi di qua e di là con la piú grande libertà, suscitando la meraviglia del lettore. La medesima brillante essenzialità la ritrovo nello stile di Aristotele, sebbene quest'ultimo sia parecchio piú semplice di quello kantiano. – Nonostante ciò, l'esposizione di Kant è spesso imprecisa, indeterminata, poco soddisfacente e, a volte, oscura. Certo, l'oscurità può in parte essere scusata in ragione della difficoltà dell'oggetto e | della profondità dei pensieri; e tuttavia chi abbia fatto chiarezza fino in fondo dentro a se stesso e sappia con assoluta precisione ciò che pensa e che vuole, costui non scriverà mai in modo impreciso, non costruirà mai concetti incerti, indeterminati e, per designarli, non cercherà di mettere insieme, traendole dalle lingue straniere, difficilissime espressioni molto complicate per usarle poi di continuo, come invece ha fatto Kant, che ha preso parole e formule dalla filosofia antica, e persino dalla Scolastica, unendole tra loro a proprio uso e consumo, come per esempio «unità sintetica trascendentale dell'appercezione» e, soprattutto, «unità della sintesi», che egli impiega tutte le volte in cui sarebbe stato sufficiente usare «unificazione». Costui, inoltre, non spiegherà sempre di nuovo quello che è già stato spiegato una volta, come Kant fa, per esempio, con l'intelletto, le categorie, l'esperienza e altri concetti fondamentali. Costui, soprattutto, non si ripeterà in continuazione lasciando però, in ogni nuova esposizione dello stesso pensiero già presentato cento volte, sempre di nuovo gli stessi punti oscuri: dirà invece una volta per tutte con chiarezza, in modo accurato ed esauriente la propria opinione, e non ne parlerà piú. «Quo enim melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam», dice Cartesio nella sua quinta

lettera[18]. Ma il danno maggiore che l'esposizione qua e là oscura di Kant ha prodotto è che essa ha agito come *exemplar vitiis imitabile*[19], anzi, è stata maldestramente intesa come una deleteria autorizzazione. Il pubblico venne obbligato a riconoscere che ciò che è oscuro non sempre è insensato: senza indugio il non senso andò a rifugiarsi dietro l'oscurità dell'esposizione. F i c h t e fu il primo ad afferrare questo nuovo privilegio e a utilizzarlo parecchio; S c h e l l i n g fece pressappoco come lui, e presto un esercito di scribacchini famelici privi di intelligenza e di onestà superò l'uno e l'altro. Tuttavia, la piú grande impudenza nell'ammannire nonsensi nudi e crudi, buttando giú in fretta e furia giochi di parole insensati e deliranti come sino ad allora se ne erano sentiti solamente nei manicomi, si manifestò infine in H e g e l, diventando lo strumento della piú goffa mistificazione generalizzata che mai ci sia stata, ottenendo un successo che agli occhi dei posteri continuerà a sembrare incredibile e che rimarrà un monumento alla scemenza tedesca. Inutilmente, nel frattempo, J e a n P a u l scrisse le sue belle pagine sulla «eccessiva valutazione della pazzia filosofica | sulla cattedra e di quella poetica sul teatro» (scuola superiore di estetica)[20]; e già G o e t h e, in effetti, aveva detto invano:

509

> Cosí si chiacchiera e si insegna indisturbati:
> chi se la prende per gli sciocchi?
> Quando ascolta parole l'uomo, in genere, crede
> che ci sia dietro qualche cosa da pensare[21].

Ma torniamo a K a n t. Non si può fare a meno di riconoscere che l'antica, grandiosa semplicità, il carattere *naïf*, l'*ingénuité*, il *candeur* gli mancavano completamente. La sua filosofia non ha alcuna analogia con l'architettura greca, che è caratterizzata da proporzioni grandi, semplici, che si mostrano allo sguardo tutte in una volta, ma ricorda piuttosto molto fortemente l'architettura gotica. Infatti una caratteristica che appartiene in modo affatto peculiare allo spirito di Kant è un singolare piacere per la s i m m e t r i a, che ama le variazioni molteplici, per poterle ordinare e

[18] [«Quanto meglio concepiamo una cosa, infatti, tanto piú siamo determinati a esprimerla in uno e un solo modo».]

[19] [«Un modello da imitare per i suoi difetti» (ORAZIO, *Epistulae*, libro I, ep. XIX, v. 17).]

[20] [Cfr. JEAN PAUL, *Vorschule der Ästhetik. Kleine Nachschule zur ästhetischen Vorschule* (1825), a cura di N. Miller, Hanser, München 1974.]

[21] [«So schwätz und lehrt man ungestört, | Wer mag sich mit den Narr'n befassen? | Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nun Worte hört, | Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen» (J. W. GOETHE, *Faust*, I, vv. 2563-66; trad. it. cit., pp. 213-15).]

riuscire a ripetere l'ordine principale in ordini subordinati, e cosí via sempre di nuovo, proprio come accade nelle cattedrali gotiche. Anzi, a volte egli spinge questo carattere fino al divertimento, sí che, per amore di questa sua inclinazione, si spinge cosí lontano da fare manifestamente violenza alla verità e agire con essa al modo in cui agivano con la natura i vecchi giardinieri francesi, le cui opere sono viali simmetrici, quadrati e triangoli, alberi piramidali e sferici, e siepi che serpeggiano curvando con regolarità. Voglio dimostrare tutto questo con i fatti.

Dopo aver trattato isolatamente spazio e tempo, liquidando alla svelta l'intero mondo dell'intuizione, nel quale viviamo e siamo, e che riempie spazio e tempo, con le parole insignificanti «il contenuto empirico dell'intuizione ci viene d a t o»[22], giunge subito, con u n u n i c o balzo, al f o n d a m e n t o l o g i c o d i t u t t a l a s u a f i l o s o f i a, a l l a t a v o l a d e i g i u d i z i. Da essa egli deduce esattamente dodici categorie, simmetricamente suddivise sotto quattro titoli[23], che piú tardi diventano il terribile letto di Procuste nel quale costringe con la forza a entrare tutte le cose del mondo e tutto ciò che accade all'uomo, non facendo caso ad alcuna violenza e non disdegnando alcun sofisma, al solo scopo di poter replicare dappertutto la simmetria di quella tavola. La prima cosa che viene simmetricamente ricavata da essa è la tavola fisiologica pura dei principî universali della scienza della natura, vale a dire gli assiomi dell'intuizione, | le anticipazioni della percezione, le analogie dell'esperienza e i postulati del pensiero empirico in generale[24]. Di questi principî i primi due sono semplici; gli altri due, invece, gettano, simmetricamente, ciascuno tre germogli. Le semplici categorie erano ciò che egli chiama c o n c e t t i; ma questi principî della scienza della natura sono dei g i u d i z i. Seguendo il suo filo conduttore per ogni sapere (la simmetria, appunto) tocca ora alle i n f e r e n z e mostrarsi feconde nella serie, e in effetti esse si susseguono a loro volta simmetricamente e ritmicamen-

510

[22] [Cfr. per esempio il § 1 dell'*Estetica trascendentale*: «L'intuizione [...] si riscontra soltanto quando l'oggetto sia dato»; oppure l'*Introduzione* alla *Logica trascendentale*, dove l'intuizione viene descritta come quel «ricevere le rappresentazioni» attraverso cui «un oggetto ci è dato» (*Critica della ragione pura*, rispettivamente pp. 97 e 125).]

[23] [Cfr. *ibid.*, *Analitica trascendentale*, Libro I, cap. I, sez. II, §§ 9-10, pp. 139-48. I quattro «titoli» ai quali Schopenhauer fa riferimento sono, come è noto, quantità, qualità, relazione e modalità.]

[24] [Cfr. *ibid.*, *Analitica trascendentale*, Libro II, cap. II, sez. III, p. 204: «La tavola delle categorie ci insegna il procedimento naturale per redigere la tavola dei principî, in quanto questi non sono che regole dell'uso oggettivo di quelle».]

te. Infatti, come con l'applicazione delle categorie alla sensibilità sorse, per l'intelletto, l'esperienza, insieme ai suoi principî *a priori*, cosí, con l'applicazione delle inferenze alle categorie – il che compete alla ragione, in forza del suo preteso principio di ricerca dell'incondizionato – si producono le idee della ragione[25]. Accade cosí: le tre categorie della relazione danno tre sole specie di premesse maggiori, sí che le conclusioni si suddividono, conformemente a ciò, a loro volta in tre specie, ciascuna delle quali va considerata come un uovo dal quale la ragione farà nascere, covandolo, un'idea: dal sillogismo categorico ecco infatti scaturire l'idea di anima, da quello ipotetico l'idea di mondo e da quello disgiuntivo l'idea di Dio. E nell'idea intermedia, quella di mondo, si ripete ancora una volta la simmetria della tavola delle categorie, in quanto i suoi quattro titoli producono quattro tesi, ciascuna delle quali ha una sua propria antitesi che le fa da *pendant* simmetrico.

Esprimiamo tutta la nostra ammirazione per la combinazione, effettivamente acutissima, che ha dato origine a questo elegante edificio; ma continueremo, nel prosieguo, a saggiarlo in modo approfondito nelle sue fondamenta e nelle parti che lo costituiscono. – Bisogna però ancora premettere le considerazioni seguenti.

Stupisce il modo in cui Kant, senza rifletterci ulteriormente, prosegue per la propria strada, seguendo la sua simmetria e ordinando in conformità ad essa ogni cosa, senza mai prendere in considerazione per sé uno solo degli oggetti manipolati in questo modo. Mi spiego meglio. Dopo aver preso in considerazione la conoscenza intuitiva solo | nella matematica, trascura del tutto il resto della conoscenza percepita intuitivamente, nella quale si trova il mondo che ci sta dinanzi, e resta fermo solo al pensare astratto, che però riceve tutto il suo significato e tutto il suo valore unicamente dal mondo dell'intuizione, il quale è infinitamente piú fornito di significato, piú generale, piú ricco di contenuto rispetto alla parte astratta della nostra conoscenza. Anzi, egli non ha distinto chiaramente da nessuna parte – e si tratta di un punto di capitale importanza – la conoscenza intuitiva da quella astratta e, proprio per questo, si è aggrovigliato in contraddizioni insanabili con se stesso. – Dopo aver liquidato l'intero mondo sensibile con quell'«è

[25] [Cfr. *ibid.*, *Dialettica trascendentale*, *Introduzione* e Libro I (in particolare le pp. 308 sgg.).]

dato» privo di significato, fa, come si è detto, della tavola logica dei giudizi la pietra angolare del suo edificio. Solo che qui egli non riflette neanche un istante su ciò che, propriamente, adesso gli sta dinanzi. Queste forme dei giudizi altro non sono che parole e combinazioni di parole. Ci si sarebbe dunque dovuti prima chiedere che cosa esse designino in modo immediato, e si sarebbe trovato che si tratta di concetti. La domanda seguente avrebbe dovuto riguardare l'essenza dei concetti. La risposta avrebbe consentito di stabilire quale relazione essi abbiano con le rappresentazioni intuitive, nelle quali consiste il mondo, e con ciò intuizione e riflessione sarebbero state separate l'una dall'altra. A questo punto si sarebbe dovuto cercare non solo come giunga alla coscienza la pura intuizione *a priori*, che è solo formale, ma anche come giunga alla coscienza il suo contenuto, l'intuizione empirica. Allora, però, sarebbe diventato chiaro quale parte abbia in ciò l'intelletto e dunque anche che cosa sia, in generale, l'intelletto, e che cosa sia per contro la ragione, della quale qui viene scritta la critica. È molto sorprendente che Kant non la definisca neanche una sola volta in modo puntuale e soddisfacente, ma che ne dia invece solo occasionalmente e in conformità alle esigenze del contesto delle spiegazioni incomplete e poco corrette, in totale contrasto con la sopra citata regola di Cartesio[26]. | Per esempio, a p. 11 (V, 24) della *Critica della ragione pura* essa è la facoltà dei principî *a priori*[27]; a p. 299 (V, 356) si dice di nuovo che la ragione è la facoltà dei principî e la si contrappone all'intelletto, che sarebbe la facoltà delle regole[28]! Ora, verrebbe da pensare che tra principî e regole ci debba essere un'enorme differenza, dato che egli autorizza ad assumere per gli uni e le altre una specifica facoltà conoscitiva. Solo che questa grande differenza deve consistere semplicemente nel fatto che ciò che viene riconosciuto *a priori* dall'intuizione pura, o attraverso le forme dell'intelletto, è una

[26] Si noti qui che io cito dappertutto la *Critica della ragione pura* secondo la numerazione delle pagine della prima edizione, che è quella utilizzata sempre nell'edizione Rosenkranz delle opere complete di Kant; aggiungo inoltre, premettendo un V, il numero di pagina della quinta edizione, alla quale tutte le altre, dalla seconda in avanti, sono conformi anche per ciò che concerne la paginazione.

[27] [«Infatti la ragione è la facoltà che ci dà i principî della conoscenza *a priori*. Ragion pura è quindi quella che contiene i principî per conoscere qualcosa prettamente a priori» (*Critica della ragione pura*, *Introduzione*, VII, p. 90).]

[28] [«Nella prima parte della nostra Logica trascendentale, abbiamo posto in chiaro l'intelletto come la facoltà delle regole; qui gli contrapponiamo la ragione, considerandola la facoltà dei principî» (*ibid.*, *Dialettica trascendentale*, *Introduzione*, II, A, p. 305).]

regola, e che solo ciò che risulta da semplici concetti *a priori* è un principio. Su questa distinzione arbitraria e inammissibile torneremo piú tardi, occupandoci della dialettica. A p. 330 (V, 386) la ragione è la facoltà di trarre conclusioni[29]: il mero giudicare egli lo indica piú spesso (p, 69; V, 94) come una faccenda che riguarda l'intelletto[30]. Con il che egli, propriamente, viene a dire: giudicare è una faccenda che riguarda l'intelletto, fin quando il fondamento del giudizio è empirico, trascendentale, o metalogico (*Saggio sul principio di ragione*, §§ 31, 32, 33)[31]; ma se è logico, come quello in cui consiste il trarre conclusioni, allora agisce qui una facoltà conoscitiva affatto particolare e molto migliore, la ragione. Anzi, di piú ancora, a p. 303 (V, 360) viene spiegato che le conseguenze immediate ricavate da un principio sarebbero ancora una questione riguardante l'intelletto, e solo quelle nelle quali viene utilizzato un concetto come mediatore verrebbero eseguite dalla ragione; e, come esempio, viene addotto il fatto che dalla proposizione «Tutti gli uomini sono mortali», la conseguenza «Alcuni mortali sono uomini» verrebbe ricavata dal puro intelletto; mentre, al contrario, quella secondo la quale «Tutti gli intellettuali sono mortali» richiederebbe una facoltà del tutto diversa e molto migliore, la ragione[32]. Com'è possibile che un grande pensatore abbia sostenuto una cosa del genere? A p. 553 (V, 581) la ragione diventa tutto a un tratto la condizione permanente di tutte le azioni volontarie[33]. A p. 614 (V, 642)[34] essa consiste nel fatto che noi possiamo[35] dar conto delle nostre affermazioni[36]; alle pp. 643-44 (V, 671-72) nel fatto che unifica i concetti dell'intelletto nelle idee, cosí come l'intelletto unifi-

[29] [«La ragione considerata come facoltà di una certa forma logica della conoscenza, è la facoltà di inferire, ossia di giudicare mediatamente (tramite la sussunzione della condizione di un giudizio possibile sotto la condizione di un giudizio dato)» (*ibid.*, Libro I, sez. II, p. 324).]

[30] [Cosí, per esempio, nel § 8 del Libro I, cap. I, sez. I dell'*Analitica trascendentale*: «Noi possiamo ricondurre a giudizi tutte le operazioni dell'intelletto, sicché l'intelletto può esser concepito in generale come la facoltà di giudicare» (*Critica della ragione pura*, p. 138).]

[31] [Cfr. ZA, V, pp. 123-26; *Quadruplice II*, pp. 162-65.]

[32] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, *Introduzione*, II, B, pp. 307-8.]

[33] [Cfr. *ibid.*, Libro II, cap. II, sez. IX, p. 453: «La ragione costituisce pertanto la condizione permanente di ogni azione volontaria in cui l'uomo si manifesti fenomenicamente».]

[34] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 561, rinvia invece a V, 674.]

[35] [E non «dobbiamo», come traduce *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 561.]

[36] [«La ragione consiste infatti proprio in questo, che ci è possibile dar conto di tutti i nostri concetti, opinioni e affermazioni o in base a fondamenti oggettivi o in base a fondamenti soggettivi, se si tratta di mere parvenze» (*Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, cap. III, sez. V, p. 490).]

ca la molteplicità degli oggetti nei concetti[37]. A p. 646 (V, 674) essa non è altro che la facoltà di ricavare il particolare dall'universale[38].

513 | Allo stesso modo, l'intelletto viene spiegato sempre di nuovo in sette luoghi della *Critica della ragione pura*: esso è la facoltà di produrre da sé rappresentazioni (p. 51; V, 75)[39]. A p. 69 (V, 94) è la facoltà di giudicare, vale a dire di pensare, vale a dire di conoscere mediante concetti[40]. A p. 137 della quinta edizione è, in generale, la facoltà delle conoscenze[41]. A p. 132 (V, 171), la facoltà delle regole[42]. A p. 158 (V, 197), però, viene detto che esso «non si limita a essere la facoltà delle regole, ma è nel contempo la sorgente dei principî, per la quale tutto è sottoposto a regole»[43];

[37] [Cfr. *ibid.*, *Appendice*, p. 509: «La ragione non si riferisce mai direttamente a un oggetto, ma sempre soltanto all'intelletto, attraverso il quale accede al proprio uso empirico. La ragione non crea quindi concetti (di oggetti), ma si limita a ordinarli e a dar loro quella unità che essi possono acquisire nella loro maggior estensione possibile, cioè rispetto alla totalità delle serie; a questa totalità l'intelletto non pone mente, avendo di mira soltanto la connessione per la quale si vanno ovunque costituendo serie di condizioni in base a concetti. La ragione non ha dunque altro oggetto all'infuori dell'intelletto e dell'impiego appropriato di esso; e allo stesso modo che l'intelletto raccoglie il molteplice nell'oggetto servendosi dei concetti, cosí la ragione raccoglie il molteplice dei concetti servendosi delle idee, progettando una certa unità collettiva quale scopo delle operazioni dell'intelletto, le quali, altrimenti, non producono che l'unità distributiva».]

[38] [Cfr. *ibid.*, pp. 510-11: «Se la ragione è la facoltà di derivare il particolare dall'universale, si possono verificare due casi. O l'universale è di già in sé certo e dato, nel qual caso esso non richiede altro che il giudizio in vista della sussunzione, sicché il particolare è con ciò necessariamente determinato; e questo è l'uso apodittico della ragione. O l'universale è assunto solo problematicamente, quale semplice idea; in questo caso il particolare è certo, ma l'universalità della regola concernente la conseguenza è un problema; e allora si cerca se molti casi particolari, che sono tutti certi, derivano dalla regola e, se risulta che tutti i casi adducibili seguono da essa, se ne inferisce l'universalità della regola estendendola a tutti i casi, anche non dati. Questo è l'uso ipotetico della ragione».]

[39] [Cfr. *ibid.*, *Logica trascendentale*, Introduzione, I, pp. 125-26: «Se vogliamo chiamare sensibilità la recettività del nostro animo nel ricevere le rappresentazioni, in quanto ne venga in qualche modo colpito, daremo invece il nome di intelletto alla capacità di produrre spontaneamente rappresentazioni, ossia alla spontaneità della conoscenza».]

[40] [Cfr. *ibid.*, *Analitica trascendentale*, Libro I, cap. I, sez. I, p. 138: «Ma noi possiamo ricondurre a giudizi tutte le operazioni dell'intelletto, sicché l'intelletto può esser concepito in generale come la facoltà di giudicare. In base a quanto fu detto sopra esso è la facoltà di pensare. Pensare è conoscere mediante concetti».]

[41] [Cfr. *ibid.*, cap. II, sez. II, § 17, p. 165: «Parlando in generale, l'intelletto è la facoltà delle conoscenze. Queste consistono nella relazione determinata di date rappresentazioni a un oggetto».]

[42] [Cfr. *ibid.*, *Analitica trascendentale*, Libro II, *Introduzione*, p. 187: «Se l'intelletto in generale viene definito come la facoltà delle regole, il giudizio è la facoltà di sussumere sotto regole, ossia di distinguere se qualcosa stia o no sotto una regola data».]

[43] [Cfr. *ibid.*, Libro II, cap. II, sez. III, p. 203: «Che in generale sia possibile incontrare in qualche luogo principî, è da attribuirsi esclusivamente all'intelletto puro, il quale non si limita a essere la facoltà delle regole, in relazione a ciò che accade, ma è nel contempo la sorgente dei principî, per la quale tutto (quello che ci si può presentare in qualunque modo

e tuttavia in precedenza era stato contrapposto alla ragione, poiché solamente quest'ultima sarebbe stata la facoltà dei principî. A p. 160 (V, 199) l'intelletto è la facoltà dei concetti[44]; ma a p. 302 (V, 359) è la facoltà dell'unità dei fenomeni per mezzo di regole[45].

Non avrò dunque bisogno di difendere ulteriormente le spiegazioni che ho dato di quelle due facoltà conoscitive – solide, precise, determinate, semplici e sempre in accordo con l'uso linguistico di tutti i popoli e di tutti i tempi – contro discorsi di questo genere che (sebbene provengano da Kant) sono davvero confusi e privi di fondamento. Li ho voluti menzionare solo per documentare il rimprovero che muovo a Kant di seguire la simmetria del proprio sistema logico senza riflettere in modo adeguato sull'oggetto che egli, in questo modo, tratta.

Ora, se Kant, come ho detto sopra, avesse ricercato seriamente in che modo si rendano conoscibili queste due diverse facoltà conoscitive, delle quali l'una è il carattere distintivo dell'umanità, e che cosa sia ciò che, conformemente all'uso linguistico di tutti i popoli e di tutti i filosofi, si chiama ragione e ciò che si chiama intelletto, allora non avrebbe mai, senz'altra autorità, utilizzato in un senso del tutto diverso l'*intellectus theoreticus* e l'*intellectus practicus* degli Scolastici, non avrebbe mai disgregato la ragione in una ragione teoretica e in una ragione pratica, e non avrebbe fatto di quest'ultima la fonte del nostro agire secondo virtú. Proprio nello stesso modo, Kant, prima di separare in modo cosí accurato i concetti dell'intelletto (che per lui sono in parte le sue categorie, in parte tutti i concetti comuni) e i concetti della ragione (le sue cosiddette idee), e di fare di entrambi il materiale della sua filosofia, la quale, per la maggior parte, si occupa solo della validità, dell'applicazione, dell'origine di tutti questi concetti; prima, dico io, avrebbe dovuto veramente andare alla ricerca di che cosa, | in generale, sia un c o n c e t t o . Solo che anche questa indagine, pur cosí necessa-

514

come oggetto) obbedisce necessariamente a regole, in mancanza delle quali non potrebbe accadere che ai fenomeni convenga la conoscenza di un oggetto ad essi corrispondente».]

[44] [Cfr. *ibid.*, p. 203: «l'intelletto è invece la facoltà dei concetti».]

[45] [Cfr. *ibid.*, *Dialettica trascendentale*, *Introduzione*, II, p. 307: «Ammesso che l'intelletto sia la facoltà dell'unità dei fenomeni mediante le regole, la ragione risulta dalla facoltà dell'unità delle regole dell'intelletto sulla base di principî. La ragione non si volge mai direttamente all'esperienza o a un qualsiasi oggetto, ma invece all'intelletto, per fornire *a priori*, mediante concetti, un'unità al molteplice delle conoscenze di esso; questa unità può venir detta unità razionale e risulta di genere del tutto diverso dall'unità che è in facoltà dell'intelletto produrre».]

ria, purtroppo non è stata affatto realizzata[46]; il che ha contribuito non poco all'irrimediabile mescolanza di conoscenza intuitiva e astratta, come dimostrerò subito. – La stessa mancanza di una riflessione sufficiente – che lo portò a trascurare domande come: che cos'è l'intuizione? che cos'è la riflessione? che cosa il concetto? che cosa la ragione? cosa l'intelletto? – lo portò anche a trascurare le seguenti ricerche, anch'esse necessariamente indispensabili: che cosa io chiamo o g g e t t o , distinguendolo dalla r a p p r e s e n t a z i o n e ? che cos'è esistenza? cos'è oggetto? cos'è soggetto? cosa sono verità, apparenza, errore? – Egli invece segue, senza riflettere o guardarsi intorno, il suo schema logico e la sua simmetria. La tavola dei giudizi può e deve essere la chiave per ogni sapienza.

Ho sostenuto sopra che il merito fondamentale di Kant è stato quello di aver distinto il fenomeno dalla cosa in sé, di aver interpretato tutto questo mondo visibile come un mondo fenomenico e di aver perciò negato alle sue leggi una validità che andasse al di là del fenomeno stesso. Certo, è sorprendente che non abbia dedotto quell'esistenza meramente relativa del fenomeno da quella verità semplice, innegabile e che ci sta proprio davanti agli occhi che dice «n e s s u n o g g e t t o s e n z a s o g g e t t o», in modo da mostrare cosí, già alla radice, che l'oggetto, poiché esiste sempre assolutamente in relazione a un soggetto, è condizionato da quest'ultimo, dipende da esso e, perciò, esiste come semplice fenomeno e non come un in-sé incondizionato. Già Berkeley, verso i cui meriti Kant non si comporta con equità, aveva fatto di questo importante[47] principio la pietra miliare della propria filosofia, diventando cosí degno di essere ricordato eternamente, sebbene egli stesso non abbia ricavato da quel principio le debite conseguenze, rimanendo perciò in parte incompreso, in parte non adeguatamente preso in considerazione. Nella prima edizione della mia opera avevo spiegato il fatto che Kant avesse evitato questo principio berkeleyano con un'evidente avversione nei confronti dell'idealismo radicale; d'altra parte, avevo trovato proprio questo genere di idealismo chiaramente espresso in molti luoghi della *Critica della ragione pura*, e avevo perciò accusato Kant di essere in contraddizione con se stesso. Per la verità questo rimprovero ave-

[46] [Qualcosa in tal senso, almeno nella prima edizione dell'opera, Kant però l'aveva detta; cfr. *Critica della ragione pura*, pp. 643-44.]

[47] [Omesso in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 563.]

va anche un fondamento | in quanto, come nel mio caso, la *Critica della ragione pura* era nota solo nella seconda edizione o nelle cinque ristampe seguenti, tutte conformi ad essa. Solo che, quando piú tardi lessi il capolavoro di Kant nella già rara prima edizione, vidi, con la piú grande gioia, che tutte quelle contraddizioni svanivano, e trovai che Kant, anche se non utilizza la formula «nessun oggetto senza soggetto», tuttavia, proprio con la stessa determinazione di Berkeley e mia, interpreta il mondo esterno, che è situato nello spazio e nel tempo, come mera rappresentazione del soggetto conoscente; ed è per questo che egli, per esempio a p. 383, dice senza riserve che, «mancando il soggetto pensante, verrebbe a mancare l'intero mondo corporeo, poiché questo non è che il fenomeno nella sensibilità del nostro soggetto e una specie delle sue rappresentazioni»[48]. Ma tutta la parte che va da p. 348 a p. 392, nella quale Kant espone il proprio idealismo radicale in modo molto bello e con grande chiarezza[49], venne da lui soppressa nella seconda edizione, nella quale fu invece introdotta una quantità di espressioni che lo contraddicevano. Per questa ragione il testo della *Critica della ragione pura*, cosí come è circolato dal 1787 al 1838, è un testo deformato e corrotto, e l'opera è diventata un libro in se stesso contradditorio, il cui senso, proprio per questo, non poteva risultare del tutto chiaro e comprensibile a nessuno. Maggiori particolari sulla questione, come pure le mie congetture intorno alle ragioni e alle debolezze che hanno potuto condurre Kant a deformare in questo modo la sua opera immortale, li ho esposti in una lettera al Signor Professor Rosenkranz, il quale ne ha citati i passi fondamentali nella sua prefazione al secondo volume dell'edizione da lui curata delle opere complete di Kant, alla quale dunque io qui rinvio il lettore[50]. In seguito alle mie osservazioni, dunque, nell'anno 1838 il Signor Professor Rosenkranz è stato indotto a ripristinare nuovamente la *Critica della ragione pura* nella sua forma originaria, e la fece ristampare, nel sopra citato secondo volume, secondo la prima edizione del 1781, con il che si è guadagnato un merito incalcolabile nell'ambito della filosofia, e anzi ha forse salvato dalla distruzione l'opera in assoluto piú importante della letteratura tedesca; questo non lo si dovrà mai dimenticare. Ma nessuno si immagini di conoscere la *Critica della ragione pura* e di avere un chiaro concetto della dottrina | di Kant se l'ha letta solo nella seconda edizione, o in una delle edizioni successive; questo è assolutamente impossibile, poiché costui avrebbe letto solo un testo mutilato, corrotto, in certo qual modo non autentico. Ritengo sia mio dovere esprimermi su questo punto con chiarezza, anche per mettere sull'avviso il lettore.

Tuttavia, è innegabile che la netta posizione fondamentale idealistica espressa in modo cosí chiaro nella prima edizione della *Critica della ragione pura* si trovi in contraddizione con il modo in cui Kant introduce la cosa in sé, e questa è senza dubbio la ragione principale per cui egli, nella seconda edizione, ha soppresso la parte principale di impronta idealistica, e si è addirittura espresso contro l'idealismo berkeleyano[51], con il che però non ha fatto altro che introdurre delle incongruenze nella propria opera, senza essere in grado di porre rimedio alla sua anomalia fondamentale. Anomalia che consiste, come è noto, nell'avere introdotto la cosa in sé nel modo in cui egli l'ha introdotta, e la cui inammissibilità è stata ampiamente dimostrata da G. E. Schulze nell'*Enesidemo*[52] e che presto è stata riconosciuta come il punto insostenibile del suo sistema. La questione può essere chiarita molto rapidamente. Kant fonda l'ipotesi della cosa in sé, sia pure celandola sotto svariati giri di parole, su un'inferenza di tipo causale, che cioè l'intuizione empirica o, piú correttamente, la sensazione nei nostri organi di senso, dai quali proviene, deve avere una causa esterna. Ora però, secondo la giusta scoperta che egli stesso ha compiuto, la legge di causalità ci è nota *a priori* e, di conseguenza, è una funzione del

[48] [*Critica della ragione pura*, p. 680. Il passo appartiene però alla prima edizione dell'opera, che propone una trattazione piú diffusa di gran parte del capitolo.]

[49] [Cfr. *ibid.*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. I, pp. 660-86. Si tratta di un lungo passo del capitolo sui paralogismi della ragione pura che Kant ha drasticamente ridotto nella seconda edizione. Chiodi, comunque, lo riproduce per intero nell'*Appendice II* della sua traduzione (pp. 660-93).]

[50] [Johann Karl Friedrich Rosenkranz, filosofo di scuola hegeliana, pubblicò la sua edizione delle opere di Kant tra il 1838 e il 1842 (12 voll., Leopold Voss, Leipzig). La lettera che Schopenhauer gli indirizzò il 24 agosto 1837 venne parzialmente pubblicata alle pp. XI-XIV del secondo volume (la si può leggere integralmente in GB, 157, pp. 165-68). Come segno di riconoscenza, Rosenkranz dedicò l'edizione a Schopenhauer.]

[51] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Estetica trascendentale*, sez. II, § 8, p. 121, dove Berkeley viene accusato da Kant di avere «ridotto i corpi a semplice parvenza». Nel secondo libro dell'*Analitica trascendentale*, dedicato alla *Confutazione dell'idealismo*, Kant imputa all'«idealismo dogmatico» di Berkeley di avere ridotto le cose nello spazio a mere «immaginazioni» (pp. 251-52).]

[52] [Schopenhauer si riferisce all'*Enesidemo* di Gottlob Ernst Schulze, apparso anonimo nel 1792, diretto contro Reinhold (che, tra il 1786 e il 1787, aveva pubblicato le *Lettere intorno alla filosofia kantiana*) e, in via subordinata, contro Kant. Cfr. G. E. SCHULZE, *Enesidemo, o Dei fondamenti della filosofia elementare presentata dal signor professor Reinhold di Jena*, trad. it. a curta di A. Pupi, Laterza, Bari 1971.]

nostro intelletto, e dunque la sua origine è soggettiva; la stessa percezione sensibile, inoltre, alla quale applichiamo la legge di causalità, è innegabilmente soggettiva; persino lo spazio, infine, nel quale noi, per mezzo di questa applicazione, trasferiamo come oggetto la causa della sensazione, è un che di dato *a priori*, e di conseguenza una forma soggettiva del nostro intelletto. Perciò l'intera intuizione empirica rimane completamente fondata su di un terreno soggettivo: è un processo che si verifica solamente in noi, e non si può introdurre nulla che, come una cosa in sé, sia del tutto diverso da essa, indipendente da essa, né si può provare che questo qualcosa sia un presupposto necessario. In realtà l'intuizione empirica è e resta una nostra mera rappresentazione: è il mondo come rappresentazione. All'essere in sé di questo mondo possiamo giungere solo per quella via | [517] del tutto diversa che io ho seguito, rivolgendosi all'autocoscienza, la quale mostra che la volontà è l'in-sé del nostro proprio fenomeno: in questo modo, però, la cosa in sé diventa un che di *toto genere* diverso dalla rappresentazione e dai suoi elementi, come ho dettagliatamente mostrato.

Il grande difetto del sistema kantiano su questo punto, che, come ho già detto, può essere presto dimostrato, è una conferma del bel detto indiano: «Non c'è fiore di loto senza stelo»[53]. La scorretta derivazione della cosa in sé è qui lo stelo; solo la modalità della derivazione, però, non il riconoscimento di una cosa in sé per un fenomeno dato. In quest'ultimo modo, invece, l'ha fraintesa Fichte; il quale ha potuto farlo solo perché non si è preoccupato della verità, ma solo di fare scalpore per cercare di raggiungere i propri scopi personali. Perciò egli fu cosí sfacciato e avventato da negare del tutto la cosa in sé e da mettere in piedi un sistema nel quale fosse possibile ricavare *a priori* dal soggetto non, come in Kant, l'elemento puramente formale della rappresentazione, bensí anche l'elemento materiale, il suo intero contenuto. Per raggiungere il proprio scopo egli fece conto, molto giustamente, sull'incapacità di giudizio e sulla stupidità del pubblico, che prese per dimostrazioni quelli che non erano altro che cattivi sofismi, delle vere e proprie frodi e dei vaniloqui insensati; in questo modo gli riuscí di attirare su di sé l'attenzione di Kant e di indirizzare la filosofia tedesca sulla strada che venne poi proseguita da Schelling, e che raggiunse infine la propria meta nell'insensata pseudosapienza hegeliana.

[53] [Il proverbio – lo hanno rilevato Paul Deussen e Arthur Hübscher – dice piú precisamente che «persino il delicato fiore di loto ha una spina sullo stelo».]

Torno adesso al grande errore di Kant, al quale ho già fatto cenno sopra, ossia al fatto che egli non ha separato, come avrebbe dovuto, la conoscenza intuitiva da quella astratta, ragion per cui si è prodotta una deplorevole confusione, che noi adesso dobbiamo considerare piú da vicino. Se egli avesse separato nettamente le rappresentazioni intuitive dai concetti pensati puramente *in abstracto*, avrebbe tenuto divise le une dagli altri e avrebbe saputo in ogni circostanza con quale dei due aveva a che fare. Questo però, purtroppo, non si è verificato, sebbene sinora non gli sia stato rimproverato, sí che la mia critica potrà forse giungere inattesa. L'«oggetto d'esperienza» di cui egli parla in continuazione, l'oggetto vero e proprio delle [518] | categorie, non è la rappresentazione intuitiva, ma non è nemmeno il concetto astratto, bensí qualcosa di diverso da entrambi e che tuttavia è allo stesso tempo l'una e l'altro; insomma, un'assurdità completa. Per quanto possa sembrare incredibile, infatti, gli è mancata la capacità di riflettere, o forse magari la buona volontà di fare i conti con se stesso in merito alla questione, e di spiegare chiaramente a se stesso e agli altri se il suo «oggetto d'esperienza, vale a dire la conoscenza che si realizza per mezzo dell'applicazione delle categorie», sia la rappresentazione intuitiva nello spazio e nel tempo (la mia prima classe di rappresentazioni)[54], o semplicemente il concetto astratto. Per quanto possa sembrare strano, gli fluttua continuamente davanti un che di intermedio tra l'una e l'altro, e proprio da ciò scaturisce la sciagurata confusione che adesso debbo mettere in luce; e, a questo scopo, è necessario che io prenda in esame l'intera dottrina degli elementi in generale[55].

L'estetica trascendentale è un'opera cosí altamente degna di lode che potrebbe bastare anche da sola a perpetuare in eterno il nome di Kant. Le sue argomentazioni hanno una forza persuasiva cosí piena che io ne annovero senz'altro le proposizioni tra le verità inconfutabili e, senza dubbio, tra quelle piú ricche di conseguenze, ragion per cui vanno considerate come la cosa piú rara al mondo, ossia come un'effettiva, grande scoperta metafisica. Il fatto, da lui rigorosamente dimostrato, che una parte delle nostre

[54] [Cfr. ZA, V, pp. 43 sgg.; *Quadruplice II*, pp. 68 sgg.]

[55] [È il caso di rammentare brevemente l'articolazione della *Critica della ragione pura*, la quale è suddivisa anzitutto in una *Dottrina trascendentale degli elementi* e una *Dottrina trascendentale del metodo*. La prima, che costituisce la parte piú cospicua dell'opera ed è preceduta da due *Prefazioni* e da una *Introduzione*, è a sua volta suddivisa in *Estetica trascendentale* e *Logica trascendentale*; quest'ultima comprende una *Analitica* e una *Dialettica*.]

conoscenze ci è nota *a priori* non consente alcun'altra spiegazione se non quella che esse costituiscono le forme del nostro intelletto; anzi, questa non è nemmeno una spiegazione, quanto proprio e solo la chiara espressione del fatto stesso cosí com'è. *A priori*, infatti, non significa altro che «non acquisito per via d'esperienza, e dunque non giunto a noi dall'esterno». Ora, però, ciò che è presente all'intelletto senza essere provenuto dall'esterno è appunto ciò che ad esso appartiene originariamente, la sua autentica essenza. Ora, se ciò che è presente originariamente in esso consiste nella modalità universale in cui tutti i suoi oggetti gli si debbono presentare, con ciò si è già detto che esso è costituito dalle forme del suo conoscere, vale a dire dalle modalità, fissate una volta per tutte, con cui esso compie questa sua funzione. Perciò | «conoscenze *a priori*» e «forme proprie dell'intelletto» sono, in fondo, due espressioni diverse per dire la stessa cosa, e quindi in certo qual modo sono sinonimi.

Dalle tesi dell'estetica trascendentale, perciò, non intendo togliere nulla, ma solo aggiungere ad esse qualcosa. In particolare, cioè, Kant non si è spinto fino in fondo al proprio pensiero, in quanto non ha rigettato l'intero metodo dimostrativo euclideo, pur avendo detto, a p. 87 (V, 120), che tutta la conoscenza geometrica trae la propria evidenza immediata dall'intuizione[56]. È davvero degno di nota che persino uno dei suoi avversari, e in effetti il piú acuto tra loro, G. E. Schulze (*Critica della filosofia teoretica*, II, 241)[57], tragga la conclusione che dalla dottrina di Kant dovrebbe risultare una trattazione della geometria del tutto diversa da quella con cui siamo soliti avere a che fare; con il che egli ritiene di avere fornito una prova apagogica[58] contro Kant, mentre di fatto ha iniziato, senza saperlo, una guerra contro il metodo euclideo. Mi richiamo qui a quello che ho scritto nel § 15 del primo libro del presente scritto.

Dopo la dettagliata disamina delle forme universali di ogni intuizione fornita nell'estetica trascendentale, ci si dovrebbe ben

[56] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Analitica trascendentale*, Libro I, cap. II, sez. I, § 13, pp. 154-55: «La geometria cammina diritta per la sua strada, mediante pure conoscenze *a priori*, senza sentir il bisogno di chiedere alla filosofia un'attestazione riguardante la provenienza pura e legale del proprio concetto fondamentale dello spazio. Senonché in questa scienza l'uso del concetto di spazio è limitato al mondo sensibile esterno, del quale lo spazio costituisce la forma pura della sua intuizione, in cui pertanto ogni conoscenza geometrica, per il fatto di fondarsi nell'intuizione *a priori*, possiede evidenza immediata, e gli oggetti (quanto alla forma) sono dati già *a priori* nell'intuizione, mediante la conoscenza stessa».]

[57] [Cfr. G. E. SCHULZE, *Kritik der theorethischen Philosophie*, Carl Ernst Bohn, Hamburg 1801.]

[58] [Ossia una prova indiretta. Cfr. *supra*, § 15, nota 93, p. 112.]

aspettare di ottenere qualche spiegazione intorno al loro contenuto, intorno al modo in cui l'intuizione empirica giunge alla nostra coscienza, al modo in cui si produce in noi la conoscenza di tutto quanto questo mondo che è per noi cosí reale e cosí importante. Solo che, a questo proposito, l'intera dottrina di Kant, propriamente, non contiene nient'altro che un'espressione insignificante e varie volte ripetuta: «l'elemento empirico dell'intuizione è dato dall'esterno». – È per questo che, anche qui, Kant giunge alle forme pure dell'intuizione, alla logica trascendentale, con un salto. Proprio all'inizio di essa (*Critica della ragione pura*, p. 50; V, 74), dove Kant non può fare a meno di toccare il contenuto materiale dell'intuizione empirica, fa il primo passo falso, commette il πρῶτον ψεῦδος[59]. «La nostra conoscenza», egli dice, «ha due sorgenti, vale a dire la recettività delle impressioni e la spontaneità dei concetti: la prima è la capacità di ricevere rappresentazioni, la seconda quella di conoscere un oggetto per mezzo di queste rappresentazioni. Attraverso la prima, un oggetto ci è dato, attraverso la | seconda esso viene pensato»[60]. – Questo è falso, giacché, se cosí fosse, l'impressione, per la quale soltanto noi abbiamo pura recettività, la quale dunque viene dall'esterno ed è la sola, propriamente, a essere «data», sarebbe già una rappresentazione, anzi, sarebbe già addirittura un oggetto. Essa però non è nient'altro che una mera sensazione nell'organo di senso, e solo attraverso l'applicazione dell'intelletto [*Verstand*] (vale a dire della legge di causalità) e delle forme dell'intuizione dello spazio e del tempo, la nostra mente [*Intellekt*] trasforma questa semplice sensazione in una rappresentazione, la quale poi esiste come oggetto nello spazio e nel tempo e non può venire distinta da quest'ultimo (dall'oggetto) se non in quanto ci si ponga la domanda intorno alla cosa in sé, prescindendo dalla quale è invece identica ad esso. Questo andamento l'ho esposto con ampiezza nel saggio sul principio di ragione, al § 21[61]. Con questo, però, il compito che spetta all'intelletto e alla conoscenza intuitiva è compiuto, e per esso non c'è bisogno di alcun concetto né di

[59] [Il primo passo falso, appunto. Cfr. ARISTOTELE, *Analitici primi*, § 18, 66a.]

[60] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Logica trascendentale*, Introduzione, I, p. 125. Schopenhauer non sempre cita alla lettera la *Critica* kantiana. In questo caso, per esempio, vale la pena notare che, mentre Kant sottolinea l'esser dato dell'oggetto, distinguendolo dal suo essere pensato, Schopenhauer pone l'accento sul fatto che a esser dato è un oggetto e non un pensiero.]

[61] [Cfr. ZA, V, pp. 66 sgg.; *Quadruplice II*, pp. 94 sgg.]

alcun pensiero; queste rappresentazioni, perciò, le hanno anche gli animali. Se intervengono i concetti, se intervengono i pensieri, ai quali senza dubbio può venire attribuita la spontaneità, allora la conoscenza intuitiva viene abbandonata del tutto, e nella coscienza fa il suo ingresso una classe completamente diversa di rappresentazioni, ossia i concetti non intuitivi, i concetti astratti: questa è l'attività della ragione, la quale però riceve l'intero contenuto del proprio pensare solamente dall'intuizione, che lo precede, e dal confronto di essa con altre intuizioni e concetti. In questo modo, però, Kant porta il pensiero già nell'intuizione e getta le basi di quel deplorevole miscuglio di conoscenza intuitiva e conoscenza astratta che io qui mi sono impegnato a criticare. Egli ritiene che l'intuizione, presa per sé, sia priva d'intelletto, puramente sensibile, e dunque del tutto passiva, e che solo attraverso il pensiero (le categorie dell'intelletto) un oggetto venga compreso: in questo modo egli porta il pensiero nell'intuizione. Dato che poi però l'oggetto del pensare è, dal canto suo, un singolo oggetto reale, il pensiero ci rimette il suo carattere essenziale dell'universalità e dell'astrazione e, invece di concetti universali, ottiene come oggetto delle cose singole, ed è per questo che egli porta nuovamente l'intuire nel pensare. Da ciò scaturisce quel deplorevole miscuglio di cui si è detto, e le conseguenze di questo primo passo falso si estendono a tutta quanta la sua teoria della conoscenza. | Attraverso la teoria della conoscenza nella sua interezza, l'intero miscuglio della rappresentazione intuitiva con quella astratta si estende a un che di intermedio tra l'una e l'altra, che egli descrive come l'oggetto della conoscenza attraverso l'intelletto e le sue categorie; Kant chiama esperienza questa conoscenza. È difficile credere che Kant stesso abbia pensato, con questo oggetto dell'intelletto, qualcosa di completamente determinato e autenticamente chiaro: ed è questo che io adesso intendo dimostrare, mostrando la colossale contraddizione che percorre l'intera logica trascendentale e che è l'autentica fonte dell'oscurità che la avvolge.

Nella *Critica della ragione pura*, alle pp. 67-69 (V, 92-94), alle pp. 89 e 90 (V, 122, 123), e inoltre alle pp. 135, 139, 153 della quinta edizione[62], Kant ripete e ribadisce che l'intelletto non è in alcun modo una facoltà dell'intuizione, che la sua conoscenza non è in-

[62] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Analitica trascendentale*, Libro I, capp. I e II, pp. 137-138; 156-57; 164, 166, 175.]

tuitiva, ma discorsiva; che l'intelletto è la facoltà di giudicare (p. 69; V, 94)[63], e che un giudizio è conoscenza mediata, rappresentazione di una rappresentazione (p. 68; V, 93)[64]; che l'intelletto è la facoltà di pensare, e che pensare è conoscenza secondo concetti (p. 69; V, 94)[65]; che le categorie dell'intelletto non sono in alcun modo le condizioni sotto le quali vengono dati gli oggetti nell'intuizione (p. 89; V, 122), e che l'intuizione non ha in nessun modo bisogno delle funzioni del pensiero (p. 91; V, 123)[66]; che il nostro intelletto può solo pensare, non intuire (V, pp. 135, 139)[67]. Nel § 20 dei *Prolegomeni*, inoltre, si dice che intuizione, percezione, *perceptio*, appartengono solamente ai sensi[68]; che il giudicare compete solamente all'intelletto[69]; e nel § 22 che ai sensi compete l'intuire, all'intelletto il pensare, vale a dire il giudicare[70]. – Infine,

[63] [Cfr. *ibid.*, Libro I, cap. I, sez. II, § 8, p. 138: «Ma noi possiamo ricondurre a giudizi tutte le operazioni dell'intelletto, sicché l'intelletto può esser concepito in generale come la facoltà di giudicare».]

[64] [Cfr. *ibid.*: «Il giudizio è pertanto la conoscenza mediata d'un oggetto, quindi la rappresentazione di una rappresentazione dell'oggetto».]

[65] [Cfr. *ibid.*: «In base a quanto fu detto sopra esso è la facoltà di pensare. Pensare è conoscere mediante concetti».]

[66] [Cfr. *ibid.*, sez. II, § 13, p. 156-57: «Le categorie dell'intelletto, al contrario, non costituiscono per noi le condizioni alle quali ci vengono dati gli oggetti nell'intuizione; ci possono quindi ben apparire oggetti senza che debbano necessariamente riferirsi a funzioni dell'intelletto e senza che questo contenga le loro condizioni *a priori* [...]. Infatti, che gli oggetti dell'intuizione sensibile non possano non essere conformi alle condizioni formali della sensibilità che si ritrovano *a priori* nell'animo, è chiaro per il fatto che, diversamente, non avrebbero alcuna possibilità di divenire oggetti per noi; ma che essi non possano non essere conformi anche alle condizioni di cui l'intelletto abbisogna per l'unità sintetica del pensiero, non è così facile a dimostrarsi. Potrebbe infatti darsi che i fenomeni siano tali che l'intelletto non li trovi conformi per nulla alle condizioni della sua unità [...]. I fenomeni non cesserebbero per questo di offrire oggetti alla nostra intuizione, perché l'intuizione non ha bisogno in nessun modo delle funzioni del pensiero».]

[67] [Cfr. *ibid.*, § 17, p. 164: «Un intelletto, in cui tutto il molteplice fosse immediatamente dato assieme all'autocoscienza, intuirebbe; invece, il nostro intelletto può soltanto pensare e deve cercare l'intuizione nei sensi». P. 166: «Un intelletto [...] attraverso la cui autocoscienza fosse dato, nel contempo, il molteplice dell'intuizione, un intelletto, cioè, attraverso la cui rappresentazione venissero ad un tempo ad esistere gli oggetti nella rappresentazione stessa, non abbisognerebbe, per l'unità della coscienza, di un particolare atto di sintesi del molteplice, di cui ha invece bisogno l'intelletto umano, che non può intuire e deve limitarsi a pensare».]

[68] [Qualche refuso in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 570.]

[69] [Cfr. *Prolegomeni*, § 20, p. 85, dove si legge che a fondamento dell'esperienza si trova «l'intuizione di cui sono consapevole, cioè la percezione (*perceptio*) che appartiene semplicemente ai sensi», ma che ad essa «concorre anche il giudicare (che spetta solo all'intelletto)».]

[70] [Cfr. *ibid.*, § 22, p. 90: «Compito dei sensi è intuire, quello dell'intelletto pensare. Ma pensare è unire rappresentazioni in una coscienza. Questa unificazione avviene o solo relativamente al soggetto e allora è contingente e soggettiva oppure ha luogo assolutamente e allora è necessaria e oggettiva. L'unificazione delle rappresentazioni in una coscienza è il giudizio. Quindi pensare equivale a giudicare, ossia riferire rappresentazioni a giudizi in generale».]

ancora nella *Critica della ragione pura*, quarta edizione, p. 247 (p. 281 dell'edizione Rosenkranz) si legge che l'intelletto è discorsivo e che le sue rappresentazioni sono i pensieri, non le intuizioni. – Tutte queste sono proprio le parole di Kant.

Segue da ciò che questo mondo dell'intuizione esisterebbe, per noi, anche se noi non avessimo alcun intelletto, che esso arriva nella nostra testa in modo del tutto inesplicabile; e questo egli lo indica spesso appunto con la bizzarra espressione che l'intuizione è data, senza dare altre spiegazioni di questa espressione generica e figurata.

522 | Ora, però, tutto quello che abbiamo riportato contraddice nel modo piú stridente tutto il resto della sua dottrina dell'intelletto, delle categorie e della possibilità dell'esperienza, cosí come egli la sviluppa nella logica trascendentale. Vale a dire: nella *Critica della ragione pura*, a p. 79 (V, 105), l'intelletto, attraverso le sue categorie, produce unità nella molteplicità dell'intuizione, e i concetti puri dell'intelletto si riferiscono *a priori* agli oggetti dell'intuizione[71]. A p. 94 (V, 126), «le categorie» sono «condizioni dell'esperienza, sia dell'intuizione sia del pensiero che si ritrova in essa»[72]. In V, p. 127, l'intelletto è l'autore dell'esperienza[73]. In V, p. 128, le categorie determinano l'intuizione dell'oggetto[74]; in V, p. 130, tutto ciò che noi ci rappresentiamo come unificato nell'oggetto (che è pure proprio un oggetto intuitivo e non astratto), prima è stato unificato per mezzo di un'azione intellettuale[75]. In V, p. 135, l'intelletto viene di nuovo inteso

[71] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Analitica trascendentale*, Libro I, cap. I, sez. III, § 10, p. 145: «Ciò che prima di tutto ci deve esser dato in vista della conoscenza a priori di tutti gli oggetti è il molteplice dell'intuizione pura; la sintesi di questo molteplice, tramite l'immaginazione, viene subito dopo, ma non ci offre ancora alcuna conoscenza. Al terzo posto per la conoscenza di un oggetto, vengono i concetti che dànno unità a questa sintesi pura; essi consistono esclusivamente nella rappresentazione di questa unità sintetica necessaria, e poggiano sull'intelletto».]

[72] [Cfr. *ibid.*, cap. II, sez. I, § 14, pp. 158-59: «La deduzione trascendentale di tutti i concetti *a priori* ha pertanto un principio che deve fare da guida a tutta la ricerca, cioè il seguente: essi debbono esser riconosciuti come condizioni *a priori* della possibilità dell'esperienza (sia dell'intuizione che si trova in essa, sia del pensiero). I concetti, che apportano il fondamento oggettivo della possibilità dell'esperienza, sono, proprio in quanto tali, necessari».]

[73] [Cfr. *ibid.*, p. 159, dove Kant osserva che a Hume – il quale pure riconobbe la necessità che i concetti dell'intelletto abbiano un'origine *a priori* – non venne in mente «che proprio l'intelletto, per mezzo di questi concetti, è l'autore dell'esperienza nella quale si riscontrano i suoi oggetti».]

[74] [Cfr. *ibid.*, p. 160: «Ma prima voglio ancora premettere la definizione delle categorie. Esse sono concetti di un oggetto in generale, mediante i quali l'intuizione di esso è considerata come determinata rispetto ad una delle funzioni logiche del giudicare».]

[75] [Cfr. *ibid.*, sez. II, § 15, p. 161: «Nulla possiamo rappresentare come congiunto nell'oggetto, senza precedentemente aver proceduto alla congiunzione e che, fra tutte le rappresentazioni, la congiunzione è l'unica a non esser data dagli oggetti, essendo producibile soltanto da parte del soggetto, quale atto della sua spontaneità».]

come la facoltà di unificare *a priori* e di condurre la molteplicità delle rappresentazioni date sotto l'unità dell'appercezione[76]; ma, secondo tutti gli usi linguistici, l'appercezione non è il pensiero di un concetto, bensí l'intuizione. In V, p. 136, troviamo addirittura un principio supremo della possibilità di tutte le intuizioni in relazione all'intelletto[77]. In V, p. 143, si trova, addirittura come titolo, che tutte le intuizioni sensibili sono determinate dalle categorie[78]. Proprio nello stesso luogo la funzione logica dei giudizi riconduce anche il molteplice delle intuizioni date sotto una appercezione in generale, e il molteplice di una intuizione data si trova di necessità sotto le categorie. In V, p. 144, l'unità viene all'intuizione, per mezzo delle categorie, attraverso l'intelletto[79]. In V, p. 145, il pensare dell'intelletto viene spiegato, in modo molto strano, con il fatto che esso opera una sintesi, unifica e dà ordine al molteplice dell'intuizione[80]. In V, p. 161, l'esperienza è possibile solo attraverso le categorie e consiste nella connessione delle percezioni, le quali dunque sono proprio intuizioni[81]. In V, p. 159, le categorie sono conoscenze *a priori* di oggetti dell'intuizione in generale[82]. – Inoltre qui e in V, p. 163 e p. 165, viene riferita una dottrina fondamentale di Kant, che è la seguente: l'intelletto, innanzitutto, rende la

[76] [Cfr. *ibid.*, § 16, p. 164, dove Kant ribadisce che l'intelletto «altro non è che la capacità di congiungere *a priori* e di ricondurre il molteplice delle rappresentazioni date sotto l'unità dell'appercezione. E questo è il principio supremo di tutta la conoscenza umana».]

[77] [Cfr. *ibid.*, § 17, pp. 164-65: «Il principio supremo della medesima possibilità [*scil.*: della possibilità di ogni intuizione], rispetto all'intelletto è: tutto il molteplice dell'intuizione è sottoposto alle condizioni dell'unità sintetica originaria dell'appercezione».]

[78] [Cfr. *ibid.*, § 20, p. 169: «Tutte le intuizioni sensibili sono sottoposte alle categorie, in quanto condizioni sotto le quali soltanto il molteplice di quelle può raccogliersi in una coscienza».]

[79] [Cfr. *ibid.*, § 21, p. 169: «Un molteplice, contenuto in una intuizione che dico mia, è rappresentato, mediante la sintesi dell'intelletto, come appartenente all'unità necessaria dell'autocoscienza e ciò avviene mediante la categoria».]

[80] [Cfr. *ibid.*, p. 170: «Esse [*scil.*: le categorie] sono regole solo per un intelletto il cui intero potere si risolve nel pensare, cioè nell'operazione di portare sotto l'unità dell'appercezione la sintesi del molteplice datogli nell'intuizione per via diversa».]

[81] [Cfr. *ibid.*, § 26, pp. 180-81: «Ogni sintesi, in virtú della quale si rende possibile la stessa percezione, è sottoposta alle categorie; e siccome l'esperienza è conoscenza mediante percezioni connesse, le categorie risultano condizioni della possibilità dell'esperienza e valgono pertanto *a priori* per tutti gli oggetti dell'esperienza».]

[82] [Cfr. *ibid.*, p. 179: «Nella deduzione trascendentale è stata [...] esposta la possibilità delle categorie come conoscenze *a priori* di oggetti di un'intuizione in generale».]

natura possibile, in quanto prescrive ad essa leggi *a priori* e le impone di | conformarsi alla propria regolarità, e cosí via[83]. Ora però la natura è qualcosa di intuitivo, non di astratto; l'intelletto dovrebbe perciò essere una facoltà dell'intuizione. In V, p. 168, viene detto che i concetti intellettuali sono i principî della possibilità dell'esperienza, e che questa è la determinazione dei fenomeni nello spazio e nel tempo in generale; i quali fenomeni, però, esistono proprio nell'intuizione[84]. Infine, alle pp. 189-211 (V, 232-56) si trova la lunga dimostrazione (della quale ho ampiamente mostrato la scorrettezza nel mio saggio sul principio di ragione, al § 23)[85] del fatto che la successione oggettiva e anche la simultaneità degli oggetti dell'esperienza non vengono percepite in modo sensibile, ma che invece vengono solo prodotte dall'intelletto nella natura, la quale solo in questo modo diventa essa stessa possibile[86]. Certo però che la natura, la successione degli avvenimenti e la simultaneità degli stati è un che di puramente intuitivo e non un che di pensato in modo semplicemente astratto.

Invito chiunque condivida con me la venerazione nei confronti di Kant a riunire queste contraddizioni e a mostrare che Kant, con la sua dottrina dell'oggetto dell'esperienza e del modo in cui esso viene determinato dall'attività dell'intelletto e delle sue dodici funzioni, ha pensato qualcosa di interamente chiaro e determinato. Sono convinto che la contraddizione che abbiamo dimostrato, che si estende lungo tutta la logica trascendentale, sia la ragione autentica della notevole oscurità del discorso. Kant dovette cioè essere oscuramente consapevole della contraddizione, combatté dentro di sé contro di essa, ma non volle o non fu in grado di portarla a chiara consapevolezza, e perciò la tenne celata a se stesso e agli altri, circondandola con numerosi sentieri tortuosi. Da ciò deriva forse anche

[83] [Cfr. *ibid.*, pp. 182-83: «Le categorie sono concetti che prescrivono leggi *a priori* ai fenomeni, quindi alla natura quale insieme di tutti i fenomeni (*natura materialiste spectata*)». E ancora: «Tutti i fenomeni della natura debbono, quanto alla loro congiunzione, sottostare alle categorie, dalle quali la natura (presa semplicemente come natura in generale) viene a dipendere come dal fondamento originario della sua necessaria conformità a leggi (in quanto *natura formaliter spectata*)».]

[84] [Cfr. *ibid.*, *Concetto sommario di questa deduzione*, p. 185: «Essa [*scil.*: la deduzione] è la presentazione dei concetti puri dell'intelletto (e con essi dell'intera conoscenza teoretica *a priori*) come principî della possibilità dell'esperienza e la presentazione di questa come determinazione dei fenomeni nello spazio e nel tempo in generale».]

[85] [Cfr. ZA, V, pp. 101-9; *Quadruplice II*, pp. 135-45: *Confutazione della dimostrazione di Kant dell'apriorità del concetto di causalità*.]

[86] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Analitica trascendentale*, Libro II, cap. II, sez. III, *Seconda analogia*, pp. 225-40.]

il fatto che egli abbia fatto della facoltà di conoscere una macchina cosí bizzarra e complicata, con cosí tante ruote, come sono le dodici categorie, la sintesi trascendentale dell'immaginazione, del senso interno, dell'unità trascendentale dell'appercezione, e inoltre lo schematismo dei concetti puri dell'intelletto, e cosí via. E, malgrado tutto questo grande apparato, non viene fatto neanche una volta un tentativo per spiegare l'intuizione del mondo esterno, che pure è ciò che vi è di essenziale nella nostra conoscenza; questa esigenza pressante viene invece respinta, in modo molto meschino, | sempre con la stessa espressione figurata priva di senso: «l'intuizione empirica ci viene data». A p. 145 della quinta edizione veniamo a sapere addirittura che essa ci viene data dall'oggetto, il quale deve dunque essere qualcosa di differente rispetto all'intuizione[87].

Se ora noi ci sforziamo di ricercare quello che Kant aveva davvero in mente, quell'opinione che egli stesso non ha espresso con chiarezza, scopriamo che effettivamente per lui un oggetto di questo genere, che è diverso dall'intuizione e che però non è in alcun modo un concetto, è per lui l'autentico oggetto dell'intelletto; anzi, che il bizzarro presupposto di un oggetto irrappresentabile di questo genere dev'essere propriamente ciò in forza di cui solamente l'intuizione diventa esperienza. Io credo che la ragione ultima dell'ipotesi, in Kant, di un oggetto assoluto di questo genere, di un oggetto che è oggetto in sé, vale a dire oggetto senza soggetto, sia un vecchio, inveterato pregiudizio, che resiste a qualsiasi esame. Quell'oggetto non è in alcun modo l'oggetto intuito, ma viene invece pensato aggiuntivamente come intuizione tramite il concetto, come qualcosa di corrispondente ad essa: da qui in avanti l'intuizione è esperienza e ha valore e verità, una verità che essa ottiene perciò solo grazie alla relazione con un concetto (il che è diametralmente opposto alla nostra spiegazione, secondo la quale il concetto ottiene valore e verità solamente dall'intuizione). Il pensare aggiuntivamente come intuizione questo oggetto che non è rappresentabile direttamente è dunque la funzione specifica delle categorie. «Solo attraverso l'intuizione è dato l'oggetto, successivamente pensato in conformità alla categoria» (*Critica della ragione pura*, prima edizione, p. 399)[88]. Tutto questo risulta chiaro soprattutto in un passo che si trova a p. 125

[87] [Cfr. *ibid.*, Libro I, cap. II, sez. II, § 21, p. 170: «Dunque, si tratta di regole [*scil.*: le categorie] per un intelletto che non conosce nulla per sé, limitandosi a congiungere e a ordinare la materia del conoscere – l'intuizione – che deve essergli data dall'oggetto».]

[88] [Cfr. *Critica della ragione pura*, p. 689 (cfr. p. 566, nota 89).]

della quinta edizione: «Si deve ora porre in chiaro se non precedano anche concetti a priori, quali condizioni sotto le quali soltanto, qualcosa, anche se non intuito, è pensato come oggetto in generale»[89]; una domanda alla quale Kant risponde affermativamente. Si mostra qui con chiarezza la fonte dell'errore e della confusione che lo avvolge. Giacché l'oggetto come tale esiste sempre e solo per l'intuizione e in essa, sia che si realizzi attraverso i sensi o, in assenza dell'oggetto, attraverso l'immaginazione. Al contrario, ciò che viene pensato è sempre un concetto generale, non intuitivo, che può senz'altro essere il concetto di un oggetto | in generale; ma è solo mediatamente, attraverso i concetti, che il pensiero si riferisce a oggetti, che di per sé sono e restano sempre intuitivi. Il nostro pensiero, infatti, non serve a conferire realtà alle intuizioni: esse la possiedono già, nella misura in cui possono averla (realtà empirica); serve invece a raccogliere gli elementi comuni e i risultati delle intuizioni, per poterle conservare e maneggiare con maggiore facilità. Kant, però, attribuisce gli oggetti stessi al pensiero, al fine di far dipendere, in questo modo, l'esperienza e il mondo oggettivo dall'intelletto, senza tuttavia concedere che esso sia una facoltà dell'intuizione. Sotto questo rispetto egli distingue certamente l'intuire dal pensare, ma rende le singole cose oggetto in parte dell'intuizione, in parte del pensare. Ma in realtà esse sono solo oggetto dell'intuizione: la nostra intuizione empirica è subito oggettiva, proprio poiché essa scaturisce dal nesso causale. Suo oggetto sono immediatamente le cose, non delle rappresentazioni diverse da esse. Le cose singole vengono intuite come tali nell'intelletto e attraverso i sensi: l'impressione parziale su questi ultimi viene subito integrata dall'immaginazione. Al contrario, non appena passiamo al pensiero, abbandoniamo le cose singole e abbiamo a che fare con concetti generali privi di chiarezza intuitiva, anche se subito dopo noi applichiamo i risultati del nostro pensiero alle cose singole. Se teniamo ben presente tutto questo, appare chiaro che l'ipotesi, secondo la quale è solo attraverso il pensiero che applica le dodici categorie che l'intuizione delle cose ottiene proprio la realtà di tali cose e diventa esperienza, è un'ipotesi inammissibile. Piuttosto, la realtà empirica, e di conseguenza l'esperienza, è già data nell'intuizione stessa; solo che l'intuizione non può che

[89] [Cfr. *ibid.*, *Analitica trascendentale*, Libro I, cap. II, sez. I, § 14, p. 158 (la spaziatura è di Schopenhauer).]

costituirsi per mezzo dell'applicazione della conoscenza del nesso causale, che è l'unica funzione dell'intelletto, alla percezione sensibile. L'intuizione è, di conseguenza, effettivamente intellettuale, il che è proprio quello che Kant nega.

L'assunto di Kant, qui criticato, si trova espresso con molta chiarezza, oltre che nel passo citato, anche nel § 36 della *Critica del giudizio*, proprio all'inizio[90]; e anche nei *Principî metafisici della scienza | della natura*, nella nota alla prima spiegazione della *Fenomenologia*[91]. Ma lo si trova esposto anche nel modo piú chiaro – con un'ingenuità che Kant, in questo punto cosí delicato, non si sarebbe sognato di avere – nel libro di un kantiano, ossia nel *Grundriss einer allgemeinen Logik* di Kiesewetter, terza edizione, Parte prima, p. 434 dell'esposizione, e Parte seconda, §§ 52 e 53 dell'esposizione[92]; allo stesso modo anche nella *Denklehre in rein Deutschem Gewande* (1825) di Tieftrunk[93]. In essa si mostra molto bene come ogni pensatore abbia degli scolari che, incapaci di pensare da sé, diventano degli specchi che ingrandiscono i suoi errori. Kant, una volta messala a punto, si muove in genere con cautela in questa esposizione della sua dottrina delle categorie; gli scolari, al contrario, procedono in modo assai baldanzoso, e cosí facendo mettono a nudo quanto vi è di falso nella questione.

Conseguentemente a quanto si è detto, in Kant l'oggetto delle categorie non è, è vero, la cosa in sé, e tuttavia ne è il parente piú prossimo: è l'oggetto in sé, un oggetto che non ha bisogno di alcun soggetto; è una cosa singola, che però non si trova nel tempo

[90] [«Alla percezione d'un oggetto si può direttamente legare, in un giudizio conoscitivo, il concetto d'un oggetto in generale, i predicati empirici del quale sono contenuti nella percezione stessa; si produce cosí un giudizio d'esperienza. Esso si basa esclusivamente su concetti *a priori* dell'unità del molteplice dell'intuizione, in modo da poterlo pensare come una determinazione dell'oggetto; e questi concetti (le categorie) esigono una deduzione, che è stata effettuata nella *Critica della ragione pura*, e mediante la quale è stato anche possibile risolvere il problema di come siano possibili giudizi conoscitivi sintetici *a priori*» (*Critica del giudizio*, § 36, p. 262).]

[91] [La *Phänomenologie* costituisce il quarto e ultimo capitolo di quell'opera e considera la trasformazione dei fenomeni in oggetti d'esperienza e di giudizio.]

[92] [Cfr. J. G. KIESEWETTER, *Grundriss einer reinen allgemeinen Logik nach kantischen Grundsätzen* («Compendio di una logica generale pura secondo i principî kantiani»), F. T. Lagarde, Berlin 1802-806 (la prima edizione dell'opera uscí tra il 1791 e il 1796). Il filosofo Johann Gottfried Karl Christian Kiesewetter (1766-1819) studiò gli scritti di Kant e intrattenne con lui un rapporto epistolare.]

[93] [Cfr. J. H. TIEFTRUNK, *Die Denklehre in rein Deutschen Gewande* («La dottrina del pensiero in puro stile tedesco»), Reinicke und Compagnie, Halle-Leipzig 1825 (rist. anast., *Culture et civilisation*, Bruxelles 1981). L'autore è il teologo e filosofo tedesco Johann Heinrich Tieftrunk (1759-1837).]

e nello spazio, poiché non è intuitivamente evidente; è l'oggetto del pensiero, ma non è un concetto astratto. Dunque Kant distingue, propriamente, tre ambiti: 1) la rappresentazione; 2) l'oggetto della rappresentazione; 3) la cosa in sé. La prima riguarda la sensibilità, che per lui comprende, accanto alla sensazione, anche le forme pure dell'intuizione: spazio e tempo. La seconda riguarda l'intelletto, che la p e n s a per mezzo delle sue dodici categorie. La terza si trova al di là di ogni possibilità di conoscenza (come prova si vedano le pp. 108 e 109 della prima edizione della *Critica della ragione pura*)[94]. Il punto è, però, che la distinzione tra la rappresentazione e l'oggetto della rappresentazione è priva di fondamento: lo aveva già dimostrato Berkeley, e risulta anche dall'intera mia trattazione nel primo libro, in particolare dal primo capitolo dei *Supplementi*, e addirittura dalla stessa concezione fondamentale di Kant che, nella prima edizione, è completamente idealistica. Se però non si volesse sommare l'oggetto della rappresentazione alla rappresentazione e identificarlo con essa, allora lo si dovrebbe spostare nella cosa in sé: ciò dipende, in ultima analisi, dal senso che si attribuisce alla parola oggetto. Resta però sempre fermo che se si riflette con chiarezza non c'è altro da trovare che rappresentazione e cosa in sé. L'inserimento ingiustificato | di quell'ibrido che è l'oggetto della rappresentazione è la fonte da cui scaturiscono gli errori di Kant: con la sua eliminazione, tuttavia, viene meno anche la dottrina delle categorie come concetti *a priori*, dato che esse non contribuiscono in alcun modo all'intuizione e non debbono valere per la cosa in sé e che noi invece, per loro tramite, pensiamo solo quegli «oggetti delle rappresentazioni» e, in questo modo, trasformiamo la rappresentazione in esperienza. Ogni intuizione empirica, infatti, è già esperienza: ma ogni intuizione, che proviene dalla percezione sensibile, è empirica; l'intelletto, attraverso la sua funzione esclusiva (conoscenza *a priori* della legge causale), riconduce questa percezione alla sua causa la quale, proprio per questo, si presenta nello spazio e nel tempo (forme dell'intuizione pura) come oggetto d'esperienza, come oggetto materiale, che permane nello spazio

527

[94] [Cfr. *Critica della ragione pura*, p. 647: «Tutte le rappresentazioni, in quanto rappresentazioni, posseggono un proprio oggetto [...]. Soltanto i fenomeni sono oggetti tali da poterci esser dati immediatamente [...]. Ma questi fenomeni non sono cose in sé, costituendo soltanto rappresentazioni che posseggono a loro volta un proprio oggetto; il quale, dunque, non può essere intuito da noi e pertanto può esser detto oggetto non empirico, cioè trascendentale = x». Il passo appartiene alla prima versione della sezione dedicata alla *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto* (*Analitica trascendentale*, Libro I, cap. II), che Kant riscrisse interamente per la seconda edizione della *Critica*.]

attraverso tutto il tempo ma che, tuttavia, rimane anche sempre, come tale, solo rappresentazione, proprio come lo spazio e il tempo stessi. Se vogliamo uscire da questa rappresentazione, incappiamo nel problema della cosa in sé: risolvere questo problema è il tema di tutta la mia opera, come in generale di ogni metafisica. All'errore di Kant qui messo in evidenza si connette anche il difetto che abbiamo criticato prima, ossia il fatto che egli non presenti alcuna teoria sull'origine dell'intuizione empirica, ma che la lasci essere invece senz'altro come d a t a , identificandola con la pura percezione sensibile, alla quale attribuisce solo le forme intuitive dello spazio e del tempo, comprendendole entrambe sotto il nome di sensibilità. Da questi materiali però non si produce ancora alcuna rappresentazione oggettiva: è piuttosto quest'ultima a richiedere assolutamente il riferimento della sensazione alla sua causa, dunque l'applicazione della legge di causalità, dunque l'intelletto; senza quest'ultimo, infatti, la sensazione rimane sempre di nuovo soggettiva e non colloca alcun oggetto nello spazio, anche quando ciò le viene attribuito. In Kant però l'intelletto non può essere impiegato per l'intuizione: esso dovrebbe solamente p e n s a r e , se ci manteniamo all'interno della logica trascendentale. A questo si collega un altro difetto di Kant, ossia il fatto che egli, in forza del corretto riconoscimento dell'apriorità della legge causale, ha lasciato a me l'onere di produrre l'unica dimostrazione valida, vale a dire quella ricavata dalla possibilità della stessa intuizione empirica oggettiva, e al posto di essa ne ha data una manifestamente falsa, come ho già mostrato al § 23 della mia dissertazione sul principio di ragione[95]. – | Da quanto sopra, è chiaro che in Kant l'«oggetto della rappresentazione» (2) risulta dall'assemblaggio di ciò che egli ha rubato in parte alla rappresentazione (1), in parte alla cosa in sé (3). Se l'esperienza si costituisse effettivamente solo in questo modo, ossia solo in quanto il nostro intelletto applica dodici diverse funzioni, per p e n s a r e , per mezzo di altrettanti concetti *a priori*, gli oggetti che prima sono stati solamente intuiti, allora ogni cosa reale dovrebbe avere, come tale, una quantità di determinazioni le quali, in quanto date *a priori* proprio come lo spazio e il tempo, non potrebbero in alcun modo venire cancellate con il pensiero, ma apparterrebbero invece del tutto ed essenzialmente all'esistenza della cosa, pur non essendo deducibili dalle proprietà

528

[95] [Cfr. ZA, V, pp. 101-9; *Quadruplice II*, pp. 135-45: *Confutazione della dimostrazione di Kant dell'apriorità del concetto di causalità*.]

dello spazio e del tempo. Ma di determinazioni di questo genere se ne trova una soltanto: quella della causalità. Su di essa si fonda la materialità, dato che l'essenza della materia consiste nell'agire e che essa è in tutto e per tutto causalità (si veda il capitolo 4 del secondo volume). Ma è solo la materialità a distinguere la cosa reale dall'immagine della fantasia, che pure è solo rappresentazione. Giacché la materia, in quanto permanente, conferisce alla cosa la permanenza per tutto il tempo, secondo la sua materia, mentre le forme cambiano in modo conforme alla causalità. Tutto il resto, nella cosa, sono o determinazioni dello spazio e del tempo o le sue qualità empiriche, tutte riconducibili alla sua capacità di agire, e dunque sono determinazioni assai prossime alla causalità. La causalità, però, entra in gioco già come condizione dell'intuizione empirica, la quale, di conseguenza, è faccenda dell'intelletto, che già rende possibile l'intuizione, ma che al di fuori della legge causale non contribuisce in nulla alla costituzione dell'esperienza e alla sua possibilità. Ciò che riempie le vecchie ontologie sono solo, oltre a quello che qui è stato indicato, relazioni reciproche tra le cose, o tra le cose e la nostra riflessione, e *farrago*[96] raccolta in fretta e furia.

Un indizio dell'infondatezza della dottrina delle categorie ci è dato già dalla loro esposizione. Che differenza, da questo punto di vista, tra l'e s t e t i c a trascendentale e l'a n a l i t i c a trascendentale! L à , che chiarezza, che precisione, che sicurezza, che solidità persuasiva! L'espressione è chiara e il contenuto giunge infallibilmente a destinazione. Tutto è alla luce del sole, non resta alcun angolo oscuro: Kant sa quello che vuole, e sa di aver ragione. Q u i , invece, tutto è oscuro, confuso, | impreciso, malfermo, insicuro; l'andamento espositivo è timoroso, pieno di giustificazioni e di rinvii a passi successivi o a ciò che l'autore si è tenuto per sé. Inoltre, nella seconda edizione, le intere seconda e terza sezione della deduzione dei concetti puri dell'intelletto sono completamente cambiate, poiché lo stesso Kant non ne era soddisfatto; ma se sono diventate del tutto diverse rispetto alla prima edizione, di certo non sono diventate piú chiare. Si vede proprio che Kant sta lottando con la verità, allo scopo di riuscire ad affermare la propria dottrina, una volta stabilitala. Nell'e s t e t i c a trascendentale tutte le sue tesi risultano effettivamente dimostrate come fatti in-

529

[96] [In senso traslato la parola *farrago*, oltre alla mistura di biade per gli animali, indica qualcosa di vile e di insignificante, come anche una questione esposta in modo intricato e, appunto, farraginoso.]

negabili della coscienza; nell'a n a l i t i c a trascendentale, al contrario, se la osserviamo in piena luce, troviamo semplici affermazioni che cosí è e cosí deve essere. Qui come dappertutto, dunque, l'esposizione ha l'impronta del pensiero dal quale è scaturita: lo stile, infatti, è la fisionomia dello spirito. – Va anche sottolineato che Kant, ogni volta che, per fornire una spiegazione piú precisa, vuole proporre un esempio, quasi sempre utilizza, a questo scopo, la categoria della causalità, alla quale ciò che è stato detto si adatta alla perfezione, proprio perché la legge di causalità è l'effettiva, ma anche l'unica, forma dell'intelletto, e le altre undici categorie altro non sono che delle finestre cieche. La deduzione delle categorie è, nella prima edizione, piú semplice e piú diretta che nella seconda. Kant si dà da fare per mostrare come, dopo l'intuizione, che è data nella sensibilità, l'intelletto, pensando per mezzo delle categorie, costituisca l'esperienza. Di conseguenza espressioni come ricognizione, riproduzione, associazione, apprensione, unità trascendentale dell'appercezione, vengono ripetute fino alla nausea, senza che però si raggiunga alcuna chiarezza. È assai degno di nota, tuttavia, che in questa esposizione egli non tocchi neanche una volta ciò che dovrebbe venire in mente per primo a chiunque, ossia il riferirsi della percezione sensibile alla sua causa esterna. Se non avesse voluto lasciarla valere, allora avrebbe dovuto negarla in modo esplicito; ma egli non fa neanche questo. Perciò ci gira intorno, e tutti i kantiani hanno continuato a girarci intorno dietro a lui. Il motivo segreto di tutto questo è che Kant mette da parte il nesso causale, sotto il nome di «fondamento del fenomeno», per utilizzarlo nella sua falsa derivazione della cosa in sé; e oltre a ciò, anche il fatto che l'intuizione, attraverso il riferimento alla causa, diventerebbe un'intuizione intellettuale, cosa che egli non può in alcun modo | concedere. Inoltre egli sembra aver temuto che, se si fosse lasciato valere il nesso causale tra percezione sensibile e oggetto, quest'ultimo sarebbe immediatamente diventato cosa in sé, e si sarebbe introdotto nel sistema l'empirismo lockiano. Ma questa difficoltà viene eliminata attraverso la riflessione, la quale ci mostra che la legge causale ha un'origine soggettiva come la stessa percezione sensibile, e inoltre che anche il nostro corpo, in quanto si manifesta fenomenicamente nello spazio, appartiene già alla rappresentazione. Ma a impedire a Kant di riconoscere tutto questo fu la sua paura nei confronti dell'idealismo berkeleyano.

530

Come operazione essenziale dell'intelletto per mezzo delle sue dodici categorie viene ripetutamente indicata quella di «unificare

il molteplice dell'intuizione»; questa però non viene mai spiegata adeguatamente, né viene mostrato che cosa sia questo molteplice dell'intuizione prima dell'unificazione operata dall'intelletto. Ora però il tempo e lo spazio, quest'ultimo in tutte le sue tre dimensioni, sono dei *continua*, il che significa che tutte le loro parti sono originariamente unite, non separate. Essi però sono le forme universali della nostra intuizione: dunque anche tutto ciò che si presenta (è dato) in essi, appare già originariamente come un *continuum*, vale a dire che le sue parti si presentano già come unite e non hanno bisogno che sopraggiunga alcuna unificazione del molteplice. Se poi si volesse in qualche modo interpretare quella unificazione del molteplice dell'intuizione con il fatto che le diverse impressioni che un oggetto imprime sui nostri sensi io le riferisco solo a quell'unico oggetto; e che dunque, per esempio, intuendo una campana, riconosco che ciò che colpisce il mio occhio come giallo, le mie mani come liscio e duro, il mio orecchio come rintocco è tuttavia un solo e medesimo corpo; questa sarebbe piuttosto una conseguenza della conoscenza *a priori* del nesso causale (di questa effettiva e unica funzione dell'intelletto), grazie alla quale tutti questi diversi effetti che si producono nei miei diversi organi di senso mi conducono tuttavia solo a una causa comune, vale a dire alla condizione in cui si trova il corpo che sta dinanzi a me, cosí che il mio intelletto, malgrado la diversità e la pluralità degli effetti, tuttavia apprende l'unità della causa come un oggetto unico che, appunto per questo, si presenta intuitivamente. – Nel bel riepilogo della sua dottrina che Kant fornisce alle pp. 719-26 (o 747-54, nella quinta edizione) della *Critica della ragione* | *pura*, egli spiega le categorie nel modo forse piú chiaro che in qualsiasi altro luogo, vale a dire come «la semplice regola della sintesi di ciò che la percezione può offrire *a posteriori*»[97]. Sembra che qui egli abbia in mente qualcosa di analogo a ciò per cui, nella costruzione del triangolo, gli angoli danno la regola per la composizione delle linee; quanto meno, con questa immagine si può chiarire nel modo migliore quello che egli dice della funzione delle categorie. La prefazione ai *Principî metafisici della scienza della natura* contiene una lunga nota che fornisce appunto una spiegazione delle categorie e dice che esse «non si distinguono in nulla dalle operazioni formali

[97] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dottrina trascendentale del metodo*, cap. I, sez. I, p. 555: «L'unico concetto, che rappresenti *a priori* questo contenuto empirico dei fenomeni, è il concetto di cosa in generale; ma la conoscenza sintetica di tale cosa non ci dà che la semplice regola della sintesi di ciò che la percezione può offrire *a posteriori*; mai, quindi, l'intuizione dell'oggetto reale, la quale deve necessariamente essere empirica».]

che l'intelletto mette in opera nei giudizi»[98], in quanto in questi ultimi soggetto e predicato possono senz'altro scambiarsi di posto; e il giudizio stesso viene perciò qui definito come «un'operazione per mezzo della quale le rappresentazioni date diventano anzitutto conoscenze di un oggetto»[99]. Se cosí fosse, gli animali, dato che non possiedono la capacità di formulare giudizi, non dovrebbero nemmeno conoscere alcun oggetto. In generale, per Kant, degli oggetti si danno solamente concetti, non intuizioni. Io, al contrario, dico: gli oggetti esistono anzitutto solo per l'intuizione, e i concetti sono sempre delle astrazioni ricavate da questa intuizione. Perciò il pensiero astratto deve regolarsi precisamente secondo il mondo che è presente nell'intuizione, dato che solo il riferimento ad esso dà ai concetti un contenuto, e noi per i concetti non possiamo assumere alcun'altra forma determinata *a priori* che non sia la capacità di riflessione in generale, la cui essenza è la formazione dei concetti, ossia delle rappresentazioni astratte, non intuitive, che costituisce l'unica funzione della ragione, come ho mostrato nel primo libro. Io, di conseguenza, pretendo che delle categorie se ne gettino undici dalla finestra e che si conservi solo quella di causalità, e che tuttavia si riconosca che la sua attività è già la condizione dell'intuizione empirica, la quale, perciò, non è meramente sensibile, bensí intellettuale, e che l'oggetto, cosí intuito, l'oggetto d'esperienza, faccia tutt'uno con la rappresentazione, dalla quale va però distinta solo la cosa in sé.

Avendo studiato ripetutamente, in diversi periodi della mia vita, la *Critica della ragione pura*, mi sono fatto una convinzione, a proposito della formazione della logica trascendentale, che | voglio comunicare qui, dato che mi pare possa risultare molto utile alla sua comprensione. A essere una scoperta fondata su una comprensione oggettiva e sulla piú alta riflessione umana è solamente l'*aperçu* che tempo e spazio sono da noi conosciuti *a priori*. Soddisfatto da questo fortunato ritrovamento, Kant ne volle seguire ulteriormente la vena, e il suo amore per la simmetria architettonica gli forní il filo conduttore. Voglio dire che, cosí come aveva trovato alla base dell'intuizione empirica, come sua condizione, una intuizione pura *a priori*, proprio allo stesso modo ritenne che anche a fondamento dei concetti acquisiti empiricamente

[98] [Cfr. I. KANT, *Primi principî della scienza della natura*, *Prefazione*; trad. it. di L. Galvani, con una introduzione di L. Geymonat, Cappelli, Bologna 1959, p. 17.]
[99] [Cfr. *ibid.*, p. 18.]

si trovassero certi concetti puri, che fungerebbero da condizione della nostra capacità di conoscere, e che l'effettivo pensiero empirico fosse possibile solamente per mezzo di un pensiero puro *a priori*, che tuttavia in sé non avrebbe alcun oggetto, ma che sarebbe costretto a prenderlo dall'intuizione; cosí che, come l'estetica trascendentale dimostra che la matematica ha un fondamento *a priori*, ci dovrebbe essere un fondamento analogo anche per la logica; con il che subito l'estetica ha ottenuto, con la logica trascendentale, un *pendant* simmetrico. Di qui in avanti, Kant non è stato piú imparziale, non si è trovato piú nella condizione del ricercare puro, dell'osservare ciò che è effettivamente presente nella coscienza; si è lasciato invece guidare da un presupposto, e ha perseguito un intento preciso, quello di trovare ciò che aveva presupposto di trovare, al fine di costruire una sorta di secondo piano al di sopra dell'estetica trascendentale, cosí felicemente scoperta, costituito da una logica trascendentale analoga ad essa, e dunque ad essa simmetricamente corrispondente. A questo scopo escogitò dunque la tavola dei giudizi[100], a partire dalla quale costruí meglio che poté la tavola delle categorie, intesa come dottrina dei dodici concetti puri *a priori*, che avrebbero dovuto essere la condizione del nostro pensiero precisamente di quelle cose, la cui intuizione è condizionata dalle due forme *a priori* della sensibilità: ed ecco che alla pura sensibilità venne ora a corrispondere, simmetricamente, un intelletto puro. Dopo di che giunse a un'ulteriore considerazione, che gli forní un mezzo per aumentare la plausibilità della questione, tramite l'assunzione dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto, con il quale, tuttavia, si tradisce nel modo piú chiaro proprio quell'andamento del suo modo di procedere del quale egli stesso non fu consapevole. Mentre infatti cominciava a trovare, per ciascuna delle funzioni empiriche della nostra facoltà conoscitiva, un'analoga funzione *a priori*, si | rese conto che, tra il nostro intuire empirico e il nostro pensare empirico, che si realizza tramite concetti astratti non intuitivi, ha luogo, magari non sempre, ma comunque molto spesso, una mediazione, in quanto noi cerchiamo di tanto in tanto di ritornare dal pensiero astratto all'intuizione; non si tratta, però, che di un mero tentativo di persuaderci davvero del fatto che il nostro pensiero astratto non si è al-

[100] [Piú precisamente, la tavola delle funzioni logiche dell'intelletto nei giudizi; cfr. *Critica della ragione pratica*, *Analitica trascendentale*, Libro I, cap. I, sez. II, p. 139.]

lontanato troppo dal terreno sicuro dell'intuizione, librandosi in volo al di sopra di esso, o che non si è trasformato in un mero vaneggiamento; piú o meno come quando, muovendoci nell'oscurità, di tanto in tanto cerchiamo di toccare la parete che ci fa da guida. Facciamo cosí ritorno, sia pure a mo' di tentativo e momentaneamente, all'intuizione, richiamando nella fantasia un'intuizione che corrisponda al concetto del quale ci stiamo occupando; essa però non può mai essere completamente adeguata al concetto, ma ne è un mero rappresentante temporaneo (su questo ho già detto il necessario nel mio saggio *La quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*, al § 28)[101]. Un fantasma evanescente di questo tipo, Kant lo chiama, in contrapposizione all'immagine completa della fantasia, uno schema e dice che esso è una sorta di monogramma dell'immaginazione[102]; dopo di che sostiene che, cosí come una realtà di questo genere sta a mezza strada tra il nostro pensiero astratto dei concetti acquisiti empiricamente e la nostra chiara intuizione, che si produce attraverso i sensi, allo stesso modo tra la facoltà dell'intuizione *a priori* della pura sensibilità e la facoltà di pensare *a priori* dell'intelletto puro (le categorie, quindi), sono presenti degli analoghi schemi dei concetti puri dell'intelletto, i quali schemi vengono da lui descritti uno per uno come monogrammi dell'immaginazione pura *a priori*; a ciascuno di essi viene attribuita la categoria corrispondente, nello strano «capitolo dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto»[103], che è ben noto per la sua straordinaria oscurità, dato che nessuno è mai riuscito a venirne a capo, ma la cui oscurità comincia a diradarsi se lo si prende in considerazione dal punto di vista che qui abbiamo indicato, nel quale viene in piena luce piú che in qualsiasi altro modo l'intento del suo procedimento e la decisione, presa anticipatamente, di trovare qualcosa capace di corrispondere all'analogia e di soddisfare l'esigenza di simmetria architettonica; anzi, il caso si presenta qui a un grado tale da sfociare nel | comico. Infatti, mentre egli ammette schemi dei concetti puri (privi di contenuto) dell'intelletto *a priori* (categorie) analoghi agli schemi empirici (o rappresentanti dei nostri concetti reali tramite la fan-

[101] [Cfr. ZA, V, pp. 118-21; *Quadruplice II*, pp. 156-59.]

[102] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Analitica trascendentale*, Libro II, cap. I, p. 193: «L'immagine è un prodotto della facoltà empirica dell'immaginazione riproduttiva; lo schema di concetti sensibili [...] è un prodotto, e per cosí dire un monogramma, dell'immagine pura *a priori* tramite il quale e secondo il quale le immagini acquistano la loro stessa possibilità».]

[103] [Cfr. *ibid.*, pp. 190 sgg.: *Dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto*.]

tasia), non si rende conto che il fine di questi schemi qui cessa del tutto. In quanto lo scopo degli schemi nel pensiero empirico (reale) ha a che fare solo con il contenuto materiale di questi concetti, dato che essi vengono ricavati dall'intuizione empirica, noi ci aiutiamo e ci orientiamo gettando di tanto in tanto, dal pensiero astratto, un fuggevole sguardo nell'intuizione, dalla quale sono presi i concetti, per assicurarci che il nostro pensiero abbia un contenuto reale. Il che tuttavia presuppone necessariamente che i concetti di cui ci occupiamo si siano originati dall'intuizione e significa che stiamo solo gettando uno sguardo sul loro contenuto materiale, che stiamo dando un mero sostegno alla nostra debolezza[104]. Ma nei concetti *a priori*, che, come tali, non hanno alcun contenuto, è evidente che una cosa di questo genere di necessità viene meno; essi infatti non scaturiscono dall'intuizione, ma ci vengono incontro dall'interno per ricevere da essa il loro primo contenuto, sí che non hanno ancora nulla su cui poter gettare uno sguardo. Mi sto dilungando sulla questione perché proprio essa è in grado di gettare luce sul modo di procedere segreto del filosofare kantiano, che dunque consiste nel fatto che Kant, dopo la felice scoperta delle due forme *a priori* dell'intuizione, si sforza ora, seguendo il filo conduttore dell'analogia, di mettere in evidenza che c'è un analogo *a priori* per ciascuna determinazione della nostra conoscenza empirica, e infine, negli schemi, estende questo modo di procedere persino a un fatto meramente psicologico, ragion per cui l'apparente profondità e la difficoltà dell'esposizione servono proprio a nascondere al lettore che il suo contenuto resta un assunto del tutto indimostrabile e puramente arbitrario; ma colui il quale, alla fine, riesca a penetrare il significato di questa esposizione viene poi facilmente indotto a scambiare questa comprensione faticosamente raggiunta per la persuasione della verità della cosa. Se, al contrario, Kant avesse continuato a essere anche qui, come nella scoperta delle intuizioni *a priori*, semplicemente un osservatore privo di pregiudizi, allora avrebbe dovuto scoprire che ciò che si aggiunge alla pura intuizione dello spazio e del tempo quando essa diventa empirica è da un lato la sensazione e | dall'altro la conoscenza della causalità, la quale trasforma la semplice sensazione in intuizione empirica oggettiva, ma proprio per questo non viene presa a prestito e appresa da questa, ma è presente *a priori*, ed è proprio la forma e la funzione dell'intelletto puro, la

535

[104] [Impreciso e confuso in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 583.]

sua unica forma, la sua unica funzione, seppure cosí ricca di conseguenze che tutta la nostra conoscenza empirica si fonda su di essa. – Se, come spesso è stato detto, la confutazione di un errore è completa solo se si dimostra in che modo, psicologicamente, esso si è prodotto, allora credo di essere riuscito nell'intento a proposito della dottrina kantiana delle categorie e dei loro schemi.

Una volta che Kant ebbe commesso degli errori cosí gravi nei primi semplici tratti fondamentali di una teoria della facoltà della rappresentazione, dovette introdurre svariate ipotesi assai complesse. Fa parte di esse anzitutto l'unità sintetica dell'appercezione: una cosa molto strana, esposta in un modo altrettanto strano. «L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»[105]. Deve – potere: questo è un enunciato problematico-apodittico[106]; in tedesco, una proposizione che prende con una mano quello che dà con l'altra. E qual è il senso di questa proposizione che sta cosí in equilibrio, come su una punta? – Che tutto il rappresentare è un pensare? – Non è cosí e, se fosse, sarebbe una rovina; in questo caso non si darebbero concetti astratti, ma meno che mai si darebbe una intuizione pura, scevra di riflessione e di volontà, come è quella del bello, la piú profonda considerazione della vera essenza delle cose, vale a dire le loro idee platoniche. Allora, inoltre, gli animali dovrebbero o pensare, o non avere affatto la capacità di rappresentare. – Oppure forse la proposizione vuol dire che non c'è oggetto senza soggetto? Se fosse cosí, essa lo esprimerebbe davvero molto male, e arriverebbe troppo tardi. Se mettiamo insieme le espressioni di Kant, troveremo che ciò che egli intende per unità sintetica dell'appercezione è una sorta di centro privo di estensione della sfera di tutte le nostre rappresentazioni, i cui raggi convergono su di esso. È quello che io chiamo il soggetto del conoscere, il correlato di tutte le rappresentazioni, ed è insieme ciò che io, nel capitolo 22 | del secondo volume, ho descritto ed esaminato dettagliatamente come il punto focale nel quale convergono i raggi dell'attività del cervello. Mi richiamo quindi a quel capitolo, per non ripetermi inutilmente.

536

Che io respinga l'intera dottrina delle categorie e la annoveri tra gli assunti privi di fondamento con cui Kant ha ingombrato la teo-

[105] [*Critica della ragione pura*, Parte I, Libro I, cap. II, sez. II, § 16, p. 162.]

[106] [Ossia un enunciato che dice a un tempo che qualcosa potrebbe e insieme deve stare in un certo modo. Cfr. in proposito la tavola kantiana dei giudizi, *ibid.*, *Analitica trascendentale*, Libro I, cap. I, sez. II, pp. 139 sgg.]

ria della conoscenza, si capisce dalla critica che ne ho dato sopra, nonché dalla dimostrazione delle contraddizioni della logica trascendentale, che avevano il loro fondamento nella commistione della conoscenza intuitiva con quella astratta; e lo si capisce anche dalla dimostrazione della mancanza di un concetto chiaro e determinato dell'essenza dell'intelletto e della ragione, in luogo del quale, negli scritti di Kant, a proposito di quelle due facoltà dello spirito abbiamo trovato solo delle espressioni sconnesse, non concordi l'una con l'altra, manchevoli e scorrette. Risulta infine dalle spiegazioni delle medesime facoltà dello spirito che io stesso ho fornito nel primo libro e nei relativi supplementi, nonché, con maggiore ampiezza, nel saggio *Sul principio di ragione*, ai §§ 21, 26 e 34[107], spiegazioni che sono molto precise e chiare, che seguono con evidenza dalla considerazione dell'essenza della nostra conoscenza e che sono pienamente in accordo con i concetti di quelle due capacità conoscitive che, sia pure senza aver raggiunto una chiarezza adeguata, sono presenti nell'uso linguistico e negli scritti di tutti i tempi e di tutti i popoli. La loro difesa nei confronti dell'esposizione kantiana, che è molto diversa da essa, è in buona parte già data con la scoperta degli errori di quell'esposizione. – Ora però, dato che la tavola dei giudizi che Kant pone a fondamento della propria teoria del pensare, anzi di tutta la sua filosofia, ha in sé, presa nell'insieme, una sua correttezza, mi resta ancora il dovere di dimostrare come queste forme universali di tutti i giudizi si producano nella nostra facoltà conoscitiva, e di metterle in accordo con la mia esposizione di essa. – In questa trattazione attribuirò sempre ai concetti di intelletto e ragione il significato che ho dato loro nella mia esposizione, significato che perciò presuppongo come noto al lettore.

537 | Una differenza essenziale tra il metodo di Kant e quello che seguo io consiste nel fatto che egli prende le mosse dalla conoscenza mediata, dalla conoscenza riflessa, mentre io, di contro, prendo le mosse da quella immediata, da quella intuitiva. Lui può essere paragonato a chi misura l'altezza di una torre a partire dalla sua ombra, io invece a chi utilizza il metro direttamente su di essa. Perciò la filosofia per lui è una scienza d a concetti[108], la mia una scienza i n concetti, attinta dalla conoscenza intuitiva, l'unica fonte di ogni evidenza, compresa e fissata in concetti universali.

[107] [Cfr. ZA, V, pp. 69 sgg., 113 sgg., 126 sgg.; *Quadruplice II*, pp. 94 sgg., 150 sgg., 165 sgg.]

[108] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dottrina trascendentale del metodo*, cap. I, sez. I, pp. 550 sgg.]

Lui balza al di là di tutto questo mondo che ci circonda, intuitivo, multiforme, ricco di significato, e si attiene alle forme del pensare astratto; a fondamento di ciò, sebbene lui non lo esprima mai, sta il presupposto che la riflessione sia l'ektipo[109] di ogni intuizione, e che quindi tutto ciò che vi è di essenziale nell'intuizione debba essere espresso nella riflessione, e in verità in forme e in tratti fondamentali molto concentrati e, perciò, facilmente riconoscibili. Per conseguenza, l'essenzialità e la legalità della conoscenza astratta consentirebbe di avere in mano tutti i fili che mettono in movimento, davanti ai nostri occhi, il variopinto teatrino di marionette del mondo dell'intuizione. – Se solo Kant avesse espresso con chiarezza questo principio supremo del suo metodo e lo avesse poi seguito con coerenza, quanto meno avrebbe dovuto separare nettamente l'intuitivo dall'astratto, e noi non saremmo costretti a combattere con contraddizioni e confusioni irrisolvibili. Ma dal modo in cui egli ha assolto il proprio compito si capisce che quel principio del suo metodo lui l'aveva in mente solo in modo molto confuso, tanto che, anche dopo aver studiato in modo approfondito la sua filosofia, si è ancora costretti a tirare a indovinare.

Ora, per ciò che concerne il metodo indicato e la stessa massima fondamentale, va detto che hanno molto di positivo e che costituiscono uno splendido pensiero. Già l'essenza di ogni scienza consiste nel raccogliere l'infinita molteplicità dei fenomeni dell'intuizione sotto un numero relativamente piccolo di concetti astratti, a partire dai quali strutturiamo un sistema con cui riduciamo completamente in potere della nostra conoscenza tutti quei fenomeni, spieghiamo ciò che è già accaduto e siamo in grado di determinare ciò che deve ancora accadere. Le scienze, poi, si spartiscono l'esteso ambito dei fenomeni seguendo le loro particolari e svariate specie. | Ora, 538 è stato un pensiero audace e fortunato quello di isolare tutto ciò che vi è di essenziale nei concetti in quanto tali, a prescindere dal loro contenuto, per ricavare, dalle forme, cosí scoperte, di tutto il pensiero, anche ciò che è essenziale a ogni conoscenza intuitiva, e dunque al mondo fenomenico in generale; e poiché questo verrebbe trovato *a priori*, in ragione della necessità di quelle forme del pensiero, avrebbe pure un'origine soggettiva, e condurrebbe proprio allo scopo che Kant si era prefisso. – A questo punto, però, si sarebbe dovuto cercare, prima di procedere oltre, quale relazione vi sia tra la riflessione e la conoscenza intuitiva (il che senza dub-

[109] [La copia.]

bio presuppone che esse siano nettamente separate, cosa che Kant invece ha trascurato); come, propriamente, la prima riproduca e rappresenti la seconda, se in modo del tutto puro oppure già modificata e resa in parte irriconoscibile dall'assimilazione nelle sue proprie (della riflessione) forme; se la forma della conoscenza astratta, riflessiva, sia determinata piú dalla forma della conoscenza intuitiva o dalla conformazione che è irrevocabilmente collegata alla conoscenza riflessiva stessa, sí che anche ciò che nella conoscenza intuitiva è molto eterogeneo, non appena ha fatto il suo ingresso in quella riflessiva, non lo si riesce piú a distinguere, mentre invece parecchie differenze che percepiamo nella modalità riflessiva di conoscenza, scaturiscono proprio da quest'ultima e non alludono in alcun modo a diversità ad esse corrispondenti nella conoscenza intuitiva. Come risultato di questa indagine si sarebbe però ottenuto che la conoscenza intuitiva, una volta assunta nella riflessione, subirebbe una trasformazione quasi altrettanto radicale di quella che subiscono i cibi che vengono assunti nell'organismo animale, le cui forme e combinazioni[110] vengono determinate dall'organismo stesso e dalla cui composizione non si può proprio piú riconoscere la conformazione originaria dei cibi. Oppure (poiché questo è un po' eccessivo) quanto meno se ne sarebbe ricavato che la riflessione non si relaziona alla conoscenza intuitiva al modo in cui lo specchio dell'acqua si relaziona agli oggetti che vi si riflettono, ma solo appena come l'ombra di questi oggetti si relaziona ad essi, ombra che restituisce alcuni contorni esteriori ma che riunisce anche le cose piú svariate nella medesima forma e rappresenta le cose piú diverse con il medesimo contorno; cosí che, prendendo le mosse da essa, | non sarà in alcun modo possibile ricostruire in modo completo e sicuro la forma delle cose. 539

L'intera conoscenza riflessiva, o ragione, ha una sola forma fondamentale: il concetto astratto. Questa forma è propria della ragione stessa e non ha immediatamente alcuna connessione necessaria con il mondo dell'intuizione; quest'ultimo, perciò, esiste anche negli animali (nei quali quella forma è completamente assente) e, se anche fosse del tutto diverso, quella forma della riflessione gli si adatterebbe ancora ugualmente bene. L'unificazione dei concetti nei giudizi ha però certe forme determinate e legittime che, trovate per via induttiva, costituiscono la tavola dei giudizi. Queste forme vanno ricavate, per la maggior parte, dalla modalità

[110] [Non «le forme e le sostanze», come traduce *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 587.]

riflessiva della conoscenza, e dunque immediatamente dalla ragione, specialmente in quanto prendono forma attraverso le quattro leggi del pensiero (che io ho chiamato verità metalogiche) e attraverso il *dictum de omni et nullo*[111]. Altre di quelle forme hanno invece il loro fondamento nella modalità intuitiva della conoscenza, e dunque nell'intelletto, ma non per questo danno una qualche indicazione intorno ad altrettante forme peculiari dell'intelletto; esse vanno ricavate piuttosto in tutto e per tutto dall'unica funzione posseduta dall'intelletto, vale a dire dalla conoscenza immediata di causa ed effetto. Altre ancora di quelle forme, infine, sono sorte dalla combinazione e dalla connessione della modalità riflessiva della conoscenza con quella intuitiva o, piú propriamente, dall'assunzione della seconda nella prima. Prenderò adesso in esame uno per uno i momenti del giudizio, e dimostrerò che ciascuno di essi trae origine dalle fonti suddette; va da sé che una deduzione delle categorie da essi deve essere scartata e che un'ipotesi di questo genere è tanto priva di fondamento quanto la loro esposizione è risultata confusa e in se stessa contraddittoria[112].

1) La cosiddetta q u a n t i t à dei giudizi scaturisce dall'essenza del concetto come tale e ha dunque il proprio fondamento esclusivamente nella ragione, e non ha proprio nessuna connessione immediata con l'intelletto e con la conoscenza intuitiva. Infatti, come ho mostrato con ampiezza nel primo libro, è essenziale che i concetti, come tali, abbiano un'estensione, una sfera, e che la sfera piú ampia, piú indeterminata, includa quella piú piccola e piú determinata, la quale ultima, perciò, può anche essere eliminata; ciò, a ben vedere, può accadere o perché la si designa, in generale, solo come parte | indeterminata del concetto piú ampio, oppure anche perché la si determina e la si separa del tutto attribuendole un nome specifico. Il giudizio per mezzo del quale viene eseguita questa operazione si chiama nel primo caso giudizio particolare, nel secondo giudizio universale. Per esempio, una sola e medesima parte della sfera del concetto di albero può venire isolata per 540

[111] [Si tratta del principio su cui si fonda il sillogismo come tale: ciò che si predica di tutti si predica anche di alcuni; ciò che non si predica di nessuno non si predica nemmeno di alcuni. Kant lo ha enunciato in questo modo: «*Ciò che conviene o ripugna al genere o alla specie conviene o ripugna anche a tutti gli oggetti che sono contenuti sotto quel genere o quella specie*» (I. KANT, *Logica*, § 63, trad. it. a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1990[2], p. 117; il corsivo è di Kant). Quanto alle «verità metalogiche» di cui parla Schopenhauer, esse sono i quattro principî fondamentali della logica: identità, non contraddizione, terzo escluso, ragione sufficiente.]

[112] [Incompleto *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 588.]

mezzo di un giudizio particolare e per mezzo di un giudizio universale, in questo modo: «Alcuni alberi producono noci»; oppure: «Tutte le querce producono noci». – Si vede bene che la differenza tra le due operazioni è davvero molto piccola, anzi, che la loro possibilità dipende dalla ricchezza semantica della lingua utilizzata. Nonostante ciò, Kant ha spiegato che questa diversità rivela due azioni, due funzioni, due categorie dell'intelletto puro radicalmente diverse e che proprio per mezzo di esse l'intelletto determina *a priori* l'esperienza.

Si può infine anche utilizzare un concetto per conseguire, per suo tramite, una rappresentazione determinata, singolare, intuitiva, dalla quale, e allo stesso tempo anche da molte altre, esso stesso è stato ricavato; il che si verifica con il giudizio singolare. Un giudizio di questo genere segna solo il confine tra la conoscenza astratta e quella intuitiva alla quale, a partire da esso, si passa immediatamente: «Questo albero qui produce noci». – E Kant anche di questo ha fatto una categoria!

Dopo tutto quello che abbiamo detto, non serve insistere qui con la polemica.

2) Allo stesso modo, la qualità dei giudizi si trova interamente all'interno del dominio della ragione e non adombra una qualche legge dell'intelletto che renda possibile l'intuizione, vale a dire che non ne dà alcuna indicazione. La natura dei concetti astratti, che è appunto l'essenza della ragione stessa, oggettivamente concepita, porta con sé, come si è mostrato anche nel primo libro, la possibilità di unificare e di separare le loro sfere, ed è su questa possibilità, che ne costituisce il presupposto, che riposano i principî universali del pensiero, quello di identità e quello di contraddizione, ai quali, poiché scaturiscono puramente dalla ragione e non vanno spiegati ulteriormente, ho attribuito una verità metalogica. Essi stabiliscono che ciò che è unito debba rimanere unito, ciò che è separato, separato; stabiliscono dunque che ciò che è posto non possa essere a un tempo tolto, e presuppongono dunque la | possibilità di collegare e separare le sfere, vale a dire proprio la possibilità di giudicare. Questa però, quanto alla forma, si trova solo e soltanto nella ragione, e questa forma, come il contenuto dei giudizi, non si è trasferita in essa dalla conoscenza intuitiva dell'intelletto, nel quale perciò non va ricercato nemmeno alcun correlato o analogo di essa. Dopo che l'intuizione si è prodotta tramite l'intelletto e per l'intelletto, sussiste come cosa compiuta, non è soggetta ad alcun dubbio e ad alcun errore, non conosce, di conseguenza, né affermazione né negazione, giacché esprime se stessa e non riceve, come la conoscenza astratta della ragione, il proprio valore e il proprio contenuto dal semplice riferimento a qualcosa di esterno ad essa, secondo il principio della ragione del conoscere. Essa è perciò pura realtà, e ogni negazione è estranea alla sua essenza: questa può esservi aggiunta solo attraverso la riflessione, ma proprio perciò resta sempre nell'ambito del pensiero astratto.

Ai giudizi affermativi e negativi Kant, servendosi di una stramberia degli antichi scolastici, aggiunge anche quelli infiniti[113], un tappabuchi escogitato in modo sofistico che non merita nemmeno di essere discusso; una finestra cieca come, per soddisfare il proprio gusto per la simmetria architettonica, ne ha costruite molte.

3) Sotto il concetto molto ampio della relazione Kant ha riunito insieme tre qualità dei giudizi molto diverse tra loro; noi perciò, al fine di riconoscerne l'origine, le dobbiamo illuminare singolarmente.

a) Il giudizio ipotetico, in generale, è l'espressione astratta di quella forma universale di tutte le nostre conoscenze che è il principio di ragione. Che quest'ultimo abbia quattro significati diversissimi l'uno dall'altro, e che ciascuno di essi provenga originariamente da una specifica facoltà conoscitiva e riguardi pure una specifica classe di rappresentazioni, l'ho già mostrato nel saggio che ho dedicato ad esso già nel 1813[114]. Da esso risulta sufficientemente che l'origine del giudizio ipotetico in generale, di questa forma universale del pensiero, non può essere, come vuole Kant, l'intelletto e la sua categoria della causalità; invece la legge di causalità – la quale, secondo la mia esposizione, è l'unica forma conoscitiva dell'intelletto puro – è solo una delle forme assunte da quel principio che comprende tutte le conoscenze pure o *a priori*, | il principio di ragione, che, al contrario, in ciascuno dei suoi significati ha come espressione questa forma ipotetica del giudizio. – Ora, noi vediamo qui in modo perfettamente chiaro come conoscenze che, quanto alla loro origine e al loro significato sono del tutto diverse le une dalle altre, tuttavia, qualora vengano pensate *in abstracto* dalla ragione, vengono unificate nei contenuti e nei giudizi in una e medesima forma e, di conseguenza, non sono piú in alcun modo

[113] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Analitica trascendentale*, Libro I, cap. 1, sez. II, pp. 140-41, dove lo stesso Kant, peraltro, riconosce che tali giudizi, nella logica generale, sono posti «a ragione» insieme a quelli affermativi; la necessità di distinguerli da essi deriva dal fatto che la logica trascendentale, diversamente da quella generale, non prescinde dal contenuto del predicato.]

[114] [Si tratta, come è chiaro, de *La quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*.]

distinguibili in essa; per distinguerle si deve invece fare ritorno alla conoscenza intuitiva, lasciando perdere del tutto la conoscenza astratta. Perciò la via seguita da Kant, di partire dal punto di vista della conoscenza astratta per trovare gli elementi e il meccanismo profondo anche della conoscenza intuitiva, deve essere completamente rovesciata. Del resto, tutto il mio saggio *Sul principio di ragione* in certo qual modo deve essere considerato solo come un'approfondita disamina del significato della forma ipotetica del giudizio; perciò qui non mi soffermo piú a lungo sulla questione.

b) La forma del giudizio categorico altro non è che la forma del giudizio in generale nel suo senso piú autentico. Giudicare infatti, in senso rigoroso, significa solo pensare l'unificazione o l'incompatibilità delle sfere dei concetti; l'unificazione ipotetica e quella disgiuntiva, perciò, non sono affatto forme speciali del giudizio, giacché vengono applicate solo a giudizi già costituiti, nei quali l'unificazione dei concetti resta immutabilmente quella categorica; esse però unificano nuovamente questi concetti, in quanto la forma ipotetica esprime la loro reciproca dipendenza, quella disgiuntiva la loro incompatibilità. I semplici concetti, però, hanno solo una modalità di relazione reciproca, quella espressa nel giudizio categorico. La determinazione piú prossima, o le sottospecie di questa relazione, sono l'inclusione reciproca e la completa separazione delle sfere concettuali, vale a dire, dunque, l'affermazione e la negazione; Kant ne ha fatto delle specifiche categorie, ponendole sotto un titolo del tutto diverso, quello della qualità. L'inclusione reciproca e la separazione hanno a loro volta delle sottospecie, a seconda che le sfere si includano reciprocamente per intero oppure solo parzialmente, determinazione che costituisce la quantità dei giudizi; e anche qui Kant ha costituito daccapo un titolo di categorie del tutto specifico. Cosí facendo, Kant ha separato ciò che ha delle profonde affinità, anzi, 543 | che è addirittura identico, ossia le modificazioni assolutamente trascurabili delle uniche relazioni possibili tra semplici concetti, e ha messo insieme, viceversa, ciò che è molto diverso sotto il titolo comune della relazione.

I giudizi categorici hanno come principio metalogico i principî di identità e di non contraddizione. Ma il fondamento della connessione delle sfere concettuali, che è ciò che conferisce verità al giudizio, il quale, propriamente, altro non è che questa connessione, può essere di specie molto diversa e, di conseguenza, la verità del giudizio può essere perciò logica, empirica, trascendentale, o metalogica: l'ho ampiamente spiegato nel saggio introduttivo, ai §§ 30-33[115] e non c'è bisogno di ripeterlo qui. Da ciò segue però che le conoscenze immediate – le quali, *in abstracto*, si presentano tutte attraverso l'unificazione delle sfere di due concetti, quello del soggetto e quello del predicato – possono essere assai differenti, e che non si può in alcun modo costituire un'unica funzione dell'intelletto che corrisponda ad esse e le produca. Per esempio, giudizi come «l'acqua bolle», «il seno misura l'angolo», «la volontà decide», «l'occupazione distrae», «la distinzione è difficile» esprimono, per mezzo della medesima forma logica, i piú diversi tipi di relazione: con il che noi otteniamo un'ulteriore conferma di come quello di porsi dal punto di vista della conoscenza astratta per cominciare ad analizzare la conoscenza immediata, intuitiva, sia un modo di procedere rovesciato. – Da una conoscenza propriamente intellettuale, nel senso che io attribuisco a questa espressione, il giudizio categorico scaturisce del resto solo laddove per mezzo di esso viene espressa una relazione causale; il che però è quello che capita anche con tutti i giudizi che denotano una qualità fisica. Giacché se dico: «Questo corpo è pesante, duro, liquido, verde, acido, alcalino, organico, e cosí via», questo denota sempre il suo effetto, e dunque una conoscenza che è possibile solo per mezzo dell'intelletto puro. Ora, dopo che questa conoscenza, proprio come molte altre assai diverse da essa (per esempio la subordinazione di concetti estremamente astratti), è stata espressa *in abstracto* attraverso soggetto e predicato, queste relazioni puramente concettuali sono state nuovamente ricondotte alla conoscenza intuitiva, e si è ritenuto che il soggetto e il predicato del giudizio dovessero avere nell'intuizione un proprio specifico correlato, la sostanza e l'accidente. Io però chiarirò qui di seguito che il concetto | di sostanza 544 non ha altro vero contenuto che il concetto di materia. «Accidente», poi, ha lo stesso significato di «effetto di un certo tipo», cosí che l'ipotizzata conoscenza di sostanza e accidente è ancora sempre quella, caratteristica dell'intelletto puro, di causa ed effetto. Come però si produca propriamente la rappresentazione della materia, è stato discusso in parte nel nostro primo libro, al § 4[116], e in modo ancora piú comprensibile nel saggio *Sul principio di ragione*, alla fine del § 21, p. 77[117]; e in parte lo vedremo ancora piú da vicino quando

[115] [Cfr. ZA, V, pp. 122-26; *Quadruplice II*, pp. 160-65.]
[116] [Cfr. *supra*, pp. 35-41.]
[117] [Cfr. ZA, V, pp. 99-100; *Quadruplice II*, pp. 132-34.]

prenderemo in esame il principio della permanenza della sostanza.

c) I giudizi disgiuntivi derivano dal principio del terzo escluso, che è una verità metalogica: appartengono perciò per intero alla ragione pura e non hanno la loro origine nell'intelletto. Ora, la derivazione da essi della categoria di comunanza, o di azione reciproca, è però un esempio ben lampante delle violenze che Kant alle volte si permette di commettere contro la verità semplicemente per soddisfare il proprio gusto per la simmetria architettonica. L'inammissibilità di quella derivazione è già stata piú volte a buon diritto denunciata ed esposta con dovizia di ragioni, soprattutto da G. E. Schulze nella sua *Critica della filosofia teoretica*[118] e da Berg nella sua *Epicritica della filosofia*[119]. – Quale effettiva analogia ci può mai essere tra il lasciare aperta la determinazione di un concetto con predicati che si escludono reciprocamente e il pensiero dell'azione reciproca? Le due cose sono anzi del tutto opposte, dato che nel giudizio disgiuntivo l'effettiva posizione di uno dei due elementi della divisione è simultaneamente una necessaria esclusione dell'altro; al contrario, quando si pensano due cose in una relazione di azione reciproca, la posizione dell'una costituisce per l'appunto una necessaria posizione anche dell'altra, e viceversa. Perciò l'effettivo analogo logico dell'azione reciproca è incontestabilmente il *circulus vitiosus*, in quanto è la figura nella quale, proprio come si pretende dall'azione reciproca, ciò che è fondato è a sua volta fondamento, e il fondamento è a sua volta fondato. E proprio come la logica respinge il *circulus vitiosus*, allo stesso modo dalla metafisica deve essere bandito il concetto di azione reciproca. È per questo che intendo dimostrare molto seriamente che non si dà proprio alcuna azione reciproca in senso proprio e che questo concetto, per quanto, | proprio in ragione dell'indeter- 545 minatezza del pensiero, lo si usi spesso e volentieri, tuttavia, ove lo si consideri piú da vicino, appare come un concetto vuoto, falso e nullo. Innanzi tutto si rifletta su che cosa sia, in generale, la causalità, e si veda, per aiutarsi, il modo in cui ho affrontato la questione nel saggio introduttivo, al § 20[120], come anche nel mio scritto, che è stato premiato, *Sulla libertà del volere*, cap. III, p. 27[121], e infine nel quarto capitolo del nostro secondo volume. La causalità è la legge

[118] [Cfr. SCHULZE, *Kritik der theorethischen Philosophie* cit.]
[119] [Cfr. F. BERG, *Epikritik der Philosophie*, Klüger, Arnstadt-Rudolstadt 1805.]
[120] [Cfr. ZA, V, pp. 49 sgg.; *Quadruplice II*, pp. 74 sgg.]
[121] [Cfr. ZA, VI, pp. 65 sgg.; *Etica*, pp. 63 sgg.]

secondo la quale gli stati della materia che si succedono determinano la loro posizione nel tempo. È solo di stati, anzi, propriamente, solo di mutamenti che si parla nella causalità, e non della materia come tale, né della permanenza senza mutamento. La materia come tale non sottostà alla legge di causalità, dato che essa né nasce né perisce; e dunque nemmeno la cosa nella sua interezza, come si è soliti dire: solo gli stati della materia sono sottoposti ad essa. Inoltre, la legge di causalità non ha nulla a che fare con il permanere, giacché là dove nulla si modifica non c'è alcun agire né alcuna causalità, bensí uno stato di quiete permanente. Ora, se uno stato di questo genere si modifica, la nuova condizione che si produce o è a sua volta permanente, oppure non lo è, e provoca subito il sorgere di un terzo stato; e la necessità con cui tutto questo accade è appunto la legge di causalità, la quale, essendo una figura del principio di ragione, non può essere spiegata ulteriormente, poiché proprio il principio di ragione è il principio di ogni spiegazione e di ogni necessità. Dal che risulta chiaro che l'essere-causa e l'essere-effetto si trovano in una connessione esatta e in una necessaria relazione con la successione temporale. Solo in quanto lo stato *A* precede nel tempo lo stato *B*, e in quanto la loro successione è una successione necessaria e non casuale (vale a dire che non è un semplice venir-dopo, bensí una conseguenza), lo stato *A* è causa e lo stato *B* effetto. Ma il concetto di azione reciproca implica che entrambi siano causa ed entrambi effetto l'uno dell'altro; il che però equivale a dire che ciascuno dei due viene prima e ciascuno dei due viene dopo, e questo è un vero e proprio nonsenso. Giacché non è possibile accettare che entrambi gli stati siano simultanei, e anzi necessariamente simultanei, poiché, in quanto si coappartengono necessariamente e sono simultanei, costituiscono un unico stato, per la cui permanenza, in verità, viene richiesta la presenza[122] | continua di tutte 546 le sue determinazioni, sí che non si può piú nemmeno parlare di mutamento e di causalità, ma si deve parlare di durata e di quiete, e quello che si può ancora dire è che se una determinazione dello stato nel suo complesso viene a modificarsi, il nuovo stato che in questo modo si produce non può essere permanente, ma diventa invece causa del mutamento anche di tutte le altre determinazioni del primo stato, ed è proprio per questo che si produce un nuovo, terzo stato; e tutto questo accade solo in conformità alla semplice

[122] [Non «l'assenza», come traduce *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 594.]

legge di causalità, e non ne fonda una nuova, come sarebbe quella dell'azione reciproca.

Affermo anche apertamente che non c'è un solo esempio che possa comprovare il concetto di *azione reciproca*. Qualsiasi cosa potesse essere spacciata per un esempio di tal fatta è o uno stato di quiete – nel quale il concetto di causalità, che ha significato solo per i mutamenti, non trova alcuna applicazione – oppure una successione alternata di stati omonimi che si determinano, per spiegare i quali la semplice causalità è perfettamente sufficiente. Un esempio del primo tipo lo dà una bilancia sulla quale si trovino dei pesi uguali e i cui bracci, perciò, rimangano in equilibrio: qui non c'è alcuna azione, poiché qui non c'è alcun mutamento; siamo in presenza di uno stato di quiete: la gravità preme, ripartita in modo uniforme, come in ogni corpo che poggi sul baricentro, ma non può estrinsecare la sua forza attraverso nessun effetto. Che l'eliminazione di *uno* dei pesi produca un secondo stato, che diventa subito causa di un terzo, ossia l'abbassamento dell'altro braccio della bilancia, accade in forza della semplice legge di causa ed effetto e non richiede alcuna specifica categoria dell'intelletto, e nemmeno una denominazione particolare. Un esempio dell'altro tipo è la combustione continua di un fuoco. L'unione[123] dell'ossigeno con un corpo combustibile è la causa del calore, e quest'ultimo è a sua volta causa del rinnovato prodursi di quella reazione chimica. Tutto questo, però, altro non è che una catena di cause ed effetti, i cui elementi sono tuttavia alternativamente *omonimi*: la combustione *A* produce calore libero *B*; quest'ultimo produce una nuova combustione *C* (vale a dire un nuovo effetto, che ha lo stesso nome della causa *A*, ma che non è, come evento individuale, il medesimo), e questa un nuovo calore *D* (che non è realmente identico all'effetto *B*, ma è invece lo stesso solo sul piano concettuale, vale a dire che *D* e *B* sono *omonimi*) e cosí | via. Un buon esempio di ciò che nella vita quotidiana si chiama azione reciproca ce lo fornisce la teoria dei deserti proposta da Humboldt (*Visioni della natura*, seconda edizione, vol. II, p. 79)[124]: nei deserti sabbiosi non piove, ma piove bene sui monti boscosi che li delimitano. Causa di ciò non è l'attrazione esercitata dai monti sulle nubi; piuttosto, è la colonna d'aria calda che si leva dalla

[123] [Non «la combustione», come traduce *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 595, intendendo forse «combinazione».]

[124] [Cfr. A. VON HUMBOLDT, *Ansichten der Natur*, Tübingen 1826[2] (1808[1]); trad. it. a cura di F. Farinelli e G. Melucci, *Quadri della natura*, La Nuova Italia, Firenze 1998.]

pianura sabbiosa a impedire alle bollicine d'acqua di decomporsi e a spingere in alto le nubi. Sui monti la corrente d'aria verticale è piú debole, le nubi si abbassano e nell'aria piú fredda si verifica la precipitazione. Cosí la mancanza di pioggia e l'assenza di vegetazione del deserto si trovano in una relazione di azione reciproca: non piove perché la superficie sabbiosa riscaldata irradia maggior calore; il deserto non diventa steppa o prateria perché non piove. Ma è evidente che qui, come nell'esempio proposto sopra, abbiamo solo una successione di cause ed effetti omonimi, e dunque nulla di essenzialmente diverso dalla semplice causalità. Le cose stanno proprio nello stesso modo nel caso dell'oscillazione del pendolo, anzi, persino nel caso dell'autoconservazione dell'organismo corporeo, nel quale parimenti ogni stato ne produce uno nuovo che sul piano della specie è lo stesso di quello che lo ha prodotto, mentre sul piano individuale è invece uno stato nuovo; solo che qui le cose si complicano, in quanto la catena non è piú costituita di elementi di due sole specie, bensí di elementi di molte specie diverse, cosí che un elemento omonimo si ripresenta solo dopo che se ne sono frapposti numerosi altri. Noi però ci troviamo sempre e solo davanti a un'applicazione dell'unica e semplice legge di causalità, la quale fornisce una regola alla successione degli stati, e non invece di fronte a un qualcosa che debba venire compreso per mezzo di una nuova e specifica funzione dell'intelletto.

O forse si vorrebbe addurre come prova del concetto di azione reciproca il fatto che azione e reazione sono uguali? Ma la risposta a questo sta proprio in ciò su cui io insisto molto e che ho esposto ampiamente nel saggio sul principio di ragione, ossia che la causa e l'effetto non sono due corpi, bensí due stati corporei che si succedono: ciò significa che ciascuno dei due stati implica anche tutti i corpi interessati, sí che l'effetto, vale a dire il nuovo stato che si produce, per esempio nell'urto, si estende nella stessa misura a entrambi | i corpi: si modificano perciò tanto il corpo che viene urtato quanto quello che provoca l'urto (ciascuno in rapporto alla propria massa e alla propria velocità). Se fa piacere chiamare tutto questo azione reciproca, allora bisogna dire che qualsiasi agire è in tutto e per tutto azione reciproca, ma non per questo entra in causa in questo modo alcun nuovo concetto e meno ancora una nuova funzione dell'intelletto: noi abbiamo solo un sinonimo superfluo della causalità. Questo punto di vista viene però espresso in modo frettoloso persino da Kant nei *Primi principî metafisici della scienza della natura*, dove la dimostrazione del quarto principio della

meccanica comincia in questo modo: «Ogni azione esteriore nel mondo è azione reciproca»[125]. Com'è allora che dovrebbero esserci nell'intelletto, per la semplice causalità e per l'azione reciproca, funzioni *a priori* diverse? e com'è che persino la successione reale delle cose dovrebbe essere possibile e conoscibile solo per mezzo della prima e la loro simultaneità solo per mezzo della seconda?[126]. Se le cose stessero cosí, se ogni azione fosse azione reciproca, anche la successione e la simultaneità sarebbero la medesima cosa, con il che tutto, nel mondo, esisterebbe simultaneamente. – Se si desse una vera azione reciproca, allora anche il *perpetuum mobile* sarebbe possibile, anzi, sarebbe addirittura certo *a priori*; ma, piuttosto, è l'affermazione che esso è impossibile ad avere a proprio fondamento la persuasione *a priori* che non vi sia alcuna vera azione reciproca e che per essa non vi sia alcuna forma dell'intelletto.

Anche Aristotele nega l'azione reciproca in senso proprio: osserva infatti che, in verità, due cose[127] possono essere reciprocamente l'una la causa dell'altra, ma solo se in ciascuna delle due l'esser-causa viene inteso in un senso diverso, per esempio se l'una agisce sull'altra come motivo, e l'altra sull'una come causa del suo movimento. Troviamo in due passi le stesse parole: *Physica*, Libro II, cap. III, e *Metaphysica*, Libro V, cap. II: «῎Εστι δέ τινα καὶ ἀλλήλων αἰτία· οἷον τὸ πονεῖν αἴτιον τῆς εὐεξίας, καὶ αὕτη τοῦ πονεῖν· ἀλλ᾽οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ὡς τέλος, τὸ δέ ὡς ἀρχὴ κινήσεως» (*Sunt praeterea quae sibi sunt mutuo causae, ut exercitium bonae habitudinis, et haec exercitii: at non eodem modo, sed haec ut finis, illud ut principium motus*)[128]. Se oltre a ciò egli ammettesse anche un'azione reciproca vera e propria, la introdurrebbe qui, dato che in entrambi i passi è impegnato a enumerare tutte le possibili modalità | dell'esser-causa. Negli *Analitici secondi*, Libro II, cap. XI Aristotele parla di una ciclicità di cause ed effetti, ma non di un'azione reciproca[129].

549

4) Le categorie della m o d a l i t à hanno il vantaggio, rispetto a tutte le altre, che ciò che viene espresso attraverso ciascuna di

[125] [Cfr. I. KANT, *Primi principî della scienza della natura*, Parte III; trad. it. cit., p. 126.]
[126] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Analitica trascendentale*, Libro II, cap. II, *Seconda e terza analogia dell'esperienza*, pp. 225 sgg.]
[127] [Non «due cause», come traduce *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 597.]
[128] [«E talune sono cause l'una dell'altra: per esempio, il faticare è causa dell'irrobustirsi, mentre l'essere robusto lo è del faticare. Ma non sono cause nello stesso modo, bensí l'uno è causa come fine, l'altro come principio del movimento» (ARISTOTELE, *Fisica*, II, cap. III, 195 a; trad. it. di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995, p. 73. Identico il dettato di *Metafisica*, Libro V, cap. II, 1013b).]
[129] [Cfr. ID., *Organon*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 1996, vol. II, pp. 160-63.]

esse corrisponde effettivamente alla forma del giudizio da cui è stato ricavato; il che non si verifica quasi mai nel caso delle altre categorie, in quanto per lo piú esse sono dedotte dalle forme del giudizio nel modo piú violentemente arbitrario.

Che dunque i concetti del possibile, del reale e del necessario siano ciò che occasiona la forma problematica, assertoria e apodittica del giudizio, è perfettamente vero. Che però questi concetti siano forme specifiche, originarie e non ulteriormente deducibili della conoscenza intellettuale, questo non è vero. Essi piuttosto discendono dall'unica forma originaria e perciò nota *a priori* di tutta la conoscenza, ossia dal principio di ragione, e non c'è dubbio che la conoscenza della n e c e s s i t à discende immediatamente da esso; al contrario, è solo dopo che su di essa è stata applicata la riflessione che sorgono i concetti di contingenza, possibilità, impossibilità, realtà effettiva. Tutti questi non si originano perciò in alcun modo da u n' u n i c a facoltà dello spirito, dall'intelletto, ma scaturiscono invece dal conflitto della conoscenza astratta con quella intuitiva, come subito si vedrà.

Io affermo che quello di essere-necessario e quello di conseguenza da una premessa data sono concetti assolutamente permutabili e del tutto identici. Noi non possiamo in nessun caso riconoscere, e anzi nemmeno pensare, qualcosa come necessario se non in quanto lo consideriamo come conseguenza di una premessa data: al di là di questa dipendenza, oltre a questo esser posto da un altro e a questo inevitabile conseguire da esso, il concetto di necessità non contiene assolutamente nulla. Esso dunque nasce e consiste solo e soltanto in forza dell'applicazione del principio di ragione. Perciò, secondo le diverse forme di questo principio, si dà una necessità fisica (l'effetto dalla causa), una necessità logica (attraverso il principio della conoscenza, nei giudizi analitici, nelle conclusioni, e cosí via), una necessità matematica (secondo la ragione dell'essere nello spazio e nel tempo), e infine una necessità pratica, con la quale non vogliamo certo indicare l'esser-determinato da un presunto imperativo categorico, | bensí l'azione che, per un dato carattere empirico, consegue necessariamente dai motivi che le sono presenti. – Tutto ciò che è necessario è però necessario solo relativamente, vale a dire sotto la premessa del principio dal quale consegue: perciò una necessità assoluta è una contraddizione. – Per il resto rinvio al § 49 del saggio sul principio di ragione[130].

550

[130] [Cfr. ZA, V, pp. 170-72; *Quadruplice II*, pp. 215-16.]

L’opposto contraddittorio, vale a dire la negazione, della necessità è la contingenza. Il contenuto di questo concetto è perciò negativo, vale a dire che non è altro che questo: mancanza della connessione espressa dal principio di ragione. Di conseguenza anche il contingente è sempre e solo relativo: vale a dire che esso è tale solo in relazione con qualcosa d’altro che non è la sua ragione. Ogni oggetto, di qualunque specie esso sia, per esempio ogni avvenimento nel mondo effettivamente reale, è sempre a un tempo necessario e contingente: necessario in relazione a una cosa che ne è la causa; contingente in relazione a tutte le altre. Giacché il suo contatto nel tempo e nello spazio con tutte le altre cose è un mero imbattersi, una connessione priva di necessità: di qui anche le parole caso, σύμπτωμα, *contingens*. Un contingente in assoluto, dunque, è tanto poco pensabile quanto lo è un necessario in assoluto. Quello infatti verrebbe a essere un oggetto che non starebbe nella relazione di conseguenza e ragione con nessun altro. L’impossibilità di immaginare un oggetto di tal fatta è però proprio il contenuto del principio di ragione, espresso in forma negativa; principio che dunque, perché sia pensabile un assoluto contingente, dovrebbe prima essere invalidato; solo che in questo caso il sedicente contingente assoluto perderebbe ogni significato, dato che il concetto di contingente sussiste solo in relazione a quel principio, e significa che due oggetti non si trovano reciprocamente nella relazione di ragione e conseguenza.

Nella natura, essendo essa una rappresentazione intuitiva, tutto ciò che accade accade necessariamente, poiché segue dalla propria causa. Se però consideriamo questo singolo evento in relazione al resto, che non è la sua causa, allora lo riconosciamo come un che di contingente; questa però è già una riflessione astratta. Se ora, in un oggetto della natura, facciamo completamente astrazione dalla sua relazione causale con il resto, e dunque dalla sua necessità e dalla sua contingenza, allora questa specie di conoscenza riguarda il concetto dell’effettivamente reale, nel quale si prende in considerazione solo l’ |551 effetto senza andare in cerca della causa, in relazione alla quale lo si dovrebbe, diversamente, chiamare necessario, mentre in relazione a tutto il resto lo si dovrebbe chiamare contingente. Tutto questo dipende in ultima analisi dal fatto che la modalità del giudizio denota non tanto l’oggettiva costituzione delle cose, quanto piuttosto la relazione che la nostra conoscenza ha con essa. Dato però che in natura ogni cosa risulta da una causa, ogni cosa effettivamente reale è anche necessaria; ma, daccapo, solo in quanto è in questo tempo, in questo spazio, giacché solamente a questo si estende la determinazione attraverso la legge di causalità. Se noi però abbandoniamo la natura intuitiva e passiamo al pensiero astratto, allora siamo in grado, nella riflessione, di rappresentarci tutte le leggi naturali, che ci sono note parte *a priori*, parte solo *a posteriori*, e questa rappresentazione astratta contiene tutto ciò che in natura è in un qualche tempo, in un qualche spazio, ma facendo astrazione da ogni luogo e tempo determinati: e proprio in questo modo, attraverso una riflessione di tal fatta, abbiamo fatto il nostro ingresso nell’ampio regno della possibilità. Ciò che tuttavia nemmeno qui trova posto è l’impossibile. È evidente che possibilità e impossibilità esistono solo per la riflessione, per la conoscenza astratta della ragione, non per la conoscenza intuitiva, sebbene siano le forme pure di quest’ultima che danno in mano alla ragione le determinazioni del possibile e dell’impossibile. E a seconda che le leggi naturali dalle quali prendiamo le mosse per pensare il possibile e l’impossibile siano note *a priori* o *a posteriori*, la possibilità o l’impossibilità sono metafisiche o soltanto fisiche.

Da questa esposizione, che non ha nessun bisogno di essere provata poiché si basa immediatamente sulla conoscenza del principio di ragione e sullo sviluppo dei concetti di necessario, reale e possibile, risulta sufficientemente come sia del tutto privo di fondamento l’assunto di Kant che vi siano tre specifiche funzioni dell’intelletto corrispondenti a ciascuno di quei tre concetti, e che qui egli, ancora una volta, non si è lasciato turbare da alcuno scrupolo nella realizzazione della propria simmetria architettonica.

Ma a ciò si aggiunge ora anche un altro errore davvero molto grave: Kant, senz’altro seguendo l’andamento della filosofia precedente, ha scambiato l’uno con l’altro i concetti di necessario e di contingente. | 552 La filosofia precedente, infatti, ha sí utilizzato l’astrazione, ma abusandone nel modo che subito diremo. Era evidente che ciò, di cui è posta la ragione, segue immancabilmente da essa, vale a dire che non può non essere, e dunque è necessario. Ma ci si è attenuti in tutto e per tutto solo a quest’ultima determinazione, e si è detto: necessario è ciò che non può essere altrimenti da come è, o ciò il cui opposto è impossibile. Non si fece attenzione, però, alla ragione e alla radice di una necessità di tal fatta, non si fece caso al carattere relativo di ogni necessità, che ne risultava; in questo modo si produsse la finzione, del tutto impensabile, di un che di assolutamente necessario, vale a dire di un qual-

cosa la cui esistenza sarebbe cosí immancabile come quella della conseguenza che deriva dalla propria ragione, ma che non sarebbe però conseguenza di una ragione determinata, e perciò non dipenderebbe da nulla; quest'ultima è però una richiesta davvero assurda[131], poiché contraddice il principio di ragione. Ora, prendendo le mosse da questa finzione si è spiegato come contingente, in modo diametralmente opposto alla verità, proprio tutto ciò che è posto da una causa, in quanto si è guardato appunto al relativo nella sua necessità, e si è paragonata quest'ultima a quella necessità assoluta che è del tutto campata in aria e il cui concetto è in se stesso contraddittorio[132]. Questa determinazione fondamentalmente rovesciata del contingente viene mantenuta e data come spiegazione anche da Kant: si veda *Critica della ragione pura*, V, pp. 289-91; p. 243 (V, 301); pp. 419, 458, 460 (V, 447, 486, 488)[133]. Egli cade addirittura nella piú palese contraddizione con se stesso quando, a p. 301, dice: «ogni contingente ha una causa»; e aggiunge: «contingente» è «ciò il cui non essere è possibile»[134]. Il non-essere di ciò che ha una causa, però, è del tutto impossibile: dunque ciò che ha una causa | è necessario. – D'altra parte, l'origine di questa spie- 553 gazione del tutto falsa del necessario e del contingente si trova già in Aristotele, e precisamente nel *De generatione et corruptione*, Libro II, capp. IX e XI, dove il necessario viene spiegato come ciò il cui non essere è impossibile; di contro ad esso sta ciò il cui essere è impossibile; e tra questi due sta ciò che può essere e anche non essere – vale a dire l'ente che nasce e perisce, che sarebbe appun-

[131] [Impreciso *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 601.]

[132] Si veda CH. WOLFF, *Pensieri razionali su Dio, il mondo e l'anima* [*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, der Seele des Menschen auch allen Dingen überhaupt*, Frankfurt am Main 1740], §§ 577-79. – È singolare che egli interpreti come contingente solo ciò che è necessario secondo il principio di ragione del divenire, vale a dire ciò che accade a partire da cause, e che, al contrario, ciò che è necessario secondo le rimanenti figure del principio di ragione lo riconosca invece per quello che è; per esempio quello che segue dall'*essentia* (definizione), e dunque i giudizi analitici, e poi anche le verità matematiche. Per dimostrarlo, egli sostiene che solo la legge di causalità dà delle serie infinite, mentre le altre modalità di ragione danno solo serie finite. Questo tuttavia non è affatto il caso delle forme del principio di ragione nel puro spazio e nel puro tempo, ma vale invece solo per il principio logico della conoscenza: a un principio di tal fatta, tuttavia, egli attribuí la necessità matematica. – Si veda il mio saggio sul principio di ragione, § 50. [cfr. ZA, V, pp. 172 sgg.; *Quadruplice II*, pp. 216 sgg.]

[133] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Analitica trascendentale*, Libro II, capp. II-III, pp. 260-262; 268-69; *ibid.*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. II, pp. 361; 390-91; 392-93.]

[134] [*Ibid.*, *Analitica trascendentale*, Libro II, cap. III, p. 269 (dove Chiodi, comunque, traduce «ciò il cui essere è possibile»).]

to il contingente[135]. Da ciò che si è detto sopra risulta chiaro che questa spiegazione, come molte altre di Aristotele, nasce dal fatto che egli si attiene ai concetti astratti, senza riportarsi al concreto, all'intuitivo, nel quale invece si trova la fonte di tutti i concetti astratti e dal quale essi debbono continuamente essere controllati. – «Qualcosa, il cui non essere è impossibile», lo si può certamente pensare *in abstracto*; ma se dall'astratto passiamo al concreto, al reale, all'intuitivo, allora non troviamo nulla, nemmeno sul piano della mera possibilità, da riservare al pensiero, eccezion fatta per la già nominata conseguenza da una ragione data, la cui necessità è comunque una necessità relativa e condizionata.

È il caso che io aggiunga ancora alcune osservazioni intorno a quei concetti della modalità. – Dato che ogni necessità dipende dal principio di ragione, e proprio per questo è relativa, ciò significa che tutti i giudizi apodittici sono, originariamente e quanto al loro significato ultimo, ipotetici. Diventano categorici solo con l'introduzione di una minore assertoria, e dunque nella conclusione. Se questa minore è ancora indecisa e se questa indecisione viene espressa, in questo caso abbiamo un giudizio problematico.

Ciò che in generale (come regola) è apodittico (una legge naturale) in rapporto a un singolo caso è sempre solo problematico, poiché prima deve subentrare effettivamente la condizione che subordina il caso alla regola[136]. E, viceversa, ciò che nel singolo caso come tale (ogni singolo mutamento, necessario in ragione della propria causa) è necessario (apodittico) è a sua volta, espresso in genere e universalmente, solo problematico, poiché la causa che è subentrata riguarda solo il singolo caso, e il giudizio apodittico, sempre ipotetico, esprime sempre solo leggi universali e non im-

[135] [Cfr. ARISTOTELE, *Della generazione e della corruzione*, II, 9, 335a sgg.: «Per le cose soggette alla generazione è causa materiale il poter essere o non-essere: infatti, alcune cose esistono di necessità, per esempio quelle eterne; altre, invece, di necessità non esistono (e le prime non possono non esistere, invece le seconde non possono esistere, per il fatto che non è possibile che vengano a trovarsi in una situazione diversa da quella che è per loro necessaria» (trad. it. di A. Russo, in ID., *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973, vol. IV, p. 83). Cfr. anche *ibid.*, II, 11, 337b: «Come tra le cose esistenti è possibile che alcune anche non siano, ovviamente la faccenda sta allo stesso modo anche per le cose che vengono generate, e questa loro generazione non necessariamente verrà a verificarsi. Ma, allora, tutte quante le cose esistenti si trovano in questa condizione? O piuttosto no, ma è assolutamente necessario che alcune cose siano generate, e, come nell'ambito dell'essere alcune cose non-possono-non-essere ed altre, invece, possono-non-essere, cosí sta la faccenda anche nell'ambito della generazione?» (trad. it. cit., p. 92).]

[136] [La seconda parte della frase è omessa da *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 602.]

554 mediatamente casi singolari. – Tutto questo ha la propria ragione | nel fatto che la possibilità esiste solo nell'ambito della riflessione e per la ragione, il reale nell'ambito dell'intuizione e per l'intelletto; il necessario esiste per entrambi. Anzi, propriamente, la differenza tra necessario, effettivamente reale e possibile è presente solo *in abstracto* e dal punto di vista del concetto; nel mondo reale, viceversa, tutti e tre coincidono in uno solo. Tutto ciò che accade, infatti, accade necessariamente, poiché accade in forza di cause che però hanno anch'esse a loro volta delle cause; cosí che tutte le circostanze del mondo, quelle grandi come quelle piccole, costituiscono una concatenazione rigorosa di avvenimenti necessari. Conformemente a ciò, ogni evento effettivamente reale è a un tempo un evento necessario, e nel mondo reale non vi è alcuna differenza tra realtà effettiva e necessità; analogamente, non ce n'è alcuna tra realtà effettiva e possibilità, giacché ciò che non è accaduto, vale a dire ciò che non è diventato effettivamente reale, non era nemmeno possibile: le cause senza le quali non avrebbe potuto in alcun modo prodursi, infatti, non si sono prodotte esse stesse, né potevano prodursi, nella grande concatenazione delle cause, e dunque era qualcosa di impossibile. Ogni circostanza, quindi, o è necessaria, o è impossibile. Tutto questo, tuttavia, vale solamente per la realtà del mondo empirico, vale a dire per il complesso delle cose singole, dunque per l'insieme di ciò che, come tale, è singolare. Se, viceversa, consideriamo per mezzo della ragione le cose nella loro universalità, comprendendole *in abstracto*, allora necessità, realtà e possibilità si separano nuovamente l'una dall'altra: noi allora riconosciamo come possibile, in generale, tutto ciò che è conforme alle leggi che appartengono *a priori* al nostro intelletto; e consideriamo come possibile in questo mondo ciò che corrisponde alle leggi naturali empiriche, anche qualora non si sia mai effettivamente verificato, e dunque distinguiamo con chiarezza ciò che è possibile da ciò che è effettivamente reale. Ciò che è effettivamente reale, in verità, è in se stesso sempre anche qualcosa di necessario, ma viene compreso come tale solo da chi ne conosca la causa: ove si prescinda da quest'ultima, è e lo si chiama contingente. Questa considerazione ci fornisce la chiave per quella *contentio* περὶ δυνατων[137] tra il megarico Diodoro e lo stoico Crisippo riferita da Cicerone nel *De fato*[138]. Dice Diodoro: «Solo ciò che è

[137] [Disputa intorno alla possibilità.]
[138] [Cfr. CICERONE, *De fato*, VII, 13.]

effettivamente reale è stato possibile; e tutto ciò che è effettivamente reale è anche necessario». – Replica Crisippo: «Sono possibili molte cose che non diventano mai effettivamente reali: solo ciò che è necessario, infatti, diventa effettivamente reale». – Possiamo chiarire la questione in questo modo. La realtà effettiva è la conclusione | di un'inferenza, alla quale la possibilità fornisce 555 le premesse. A questo scopo non si richiede però solo la premessa maggiore, ma serve anche la minore: solo l'una e l'altra insieme danno la piena possibilità. La maggiore, cioè, dà una possibilità generale *in abstracto*, meramente teoretica; essa però, in sé, non rende ancora possibile, vale a dire capace di accadere effettivamente, proprio nulla. Per questo occorre ancora la minore, quella che dà la possibilità per il caso singolo subordinandolo alla regola. Con il che esso diventa subito effettivamente reale. Per esempio:

Premessa maggiore: tutte le case (di conseguenza anche la mia) possono andare a fuoco.

Premessa minore: la mia casa ha preso fuoco.

Conclusione: la mia casa va a fuoco.

Infatti, ogni proposizione universale, dunque ogni premessa maggiore, determina le cose, dal punto di vista della realtà effettiva, sempre soltanto subordinatamente a un presupposto, quindi in modo ipotetico; la possibilità di bruciare, per esempio, ha come presupposto l'andare a fuoco. Questo presupposto si presenta nella premessa minore. È la maggiore che, ogni volta, carica il cannone; ma è solo quando la minore si avvicina alla miccia che parte il colpo, ossia che segue la conclusione. Questo vale costantemente quanto alla relazione tra possibilità e realtà effettiva. Ora, dato che la conclusione, che è l'affermazione della realtà effettiva, segue sempre necessariamente, ne risulta che tutto ciò che è reale è anche necessario; il che lo si ricava anche dal fatto che essere necessario significa solo essere conseguenza di una data ragione, la quale è, per ciò che è reale, una causa: tutto ciò che è reale è dunque necessario. Qui vediamo perciò che il concetto del possibile, del reale e del necessario coincidono e che non solo gli ultimi due presuppongono il primo, ma anche, viceversa, il primo presuppone gli ultimi due. A tenerli separati l'uno dall'altro è il fatto che il nostro intelletto è limitato dalla forma del tempo: il tempo, infatti, funge da mediatore tra la possibilità e la realtà effettiva. La necessità del singolo avvenimento può essere riconosciuta pienamente attraverso la conoscenza dell'insieme di tutte le sue cause; ma l'incontro dell'insieme di tutte queste cause,

diverse e indipendenti l'una dall'altra, si manifesta per noi come *contingente*; anzi, è proprio la loro reciproca indipendenza a costituire il concetto di contingenza. Dato però che ciascuna di esse era la conseguenza necessaria della *propria* causa, | [556] la cui catena è priva di un inizio, si mostra che la contingenza è una mera apparenza soggettiva provocata dalla limitatezza dell'orizzonte del nostro intelletto, soggettiva quanto lo è l'orizzonte ottico, nel quale il cielo e la terra si toccano.

Dato che dire necessità è lo stesso che dire conseguenza da una ragione data, allora essa deve anche apparire in modo peculiare in ciascuna delle figure del principio di ragione e deve anche avere il proprio opposto nella possibilità e nella impossibilità, che si producono sempre e soltanto attraverso l'applicazione della considerazione astratta della ragione all'oggetto. Perciò alle quattro specie di necessità sopra menzionate stanno di fronte esattamente altrettante specie di impossibilità: fisica, logica, matematica, pratica. Oltre a ciò si può ancora osservare che, se ci si mantiene completamente all'interno del dominio dei concetti astratti, la possibilità si lega sempre al concetto piú generale, la necessità a quello piú limitato; per esempio: «un animale *può* essere un uccello, un pesce, un anfibio, e cosí via» – «un usignolo *deve* essere un uccello, e dunque un animale, e dunque un organismo, e dunque un corpo». Ciò, propriamente poiché la necessità logica, la cui espressione è il sillogismo, procede dall'universale al particolare, mai viceversa. – Di contro, nella natura intuitiva (nelle rappresentazioni della prima classe) tutto è, propriamente, necessario, in forza della legge di causalità; solo ove intervenga la riflessione lo si può a un tempo considerare come contingente, mettendolo a confronto con ciò che non ne è causa, e anche come pura e semplice realtà effettiva, prescindendo da tutti i nessi causali; è solo in questa classe di rappresentazioni che ha luogo, propriamente, il concetto della *realtà effettiva*, come suggerisce già la stessa derivazione dell'espressione dal concetto di causalità[139]. – Nella terza classe di rappresentazioni, quella dell'intuizione matematica pura, ove ci si mantenga completamente all'interno di essa, c'è la pura necessità: la possibilità scaturisce anche qui solo dal riferimento ai concetti della riflessione; per esempio: «un triangolo *può* essere rettangolo, ottusangolo, equiangolo; *deve* avere tre angoli, la cui somma

[139] [Per tentare di rendere anche in italiano quella derivazione, ho tradotto *Wirklich* come «realtà effettiva», suggerendo la connessione con *Wirkung*, l'effetto.]

corrisponda a due angoli retti». Anche qui, dunque, al *possibile* si giunge solo mediante il passaggio dall'intuitivo all'astratto.

Dopo questa esposizione – la quale presuppone che ci si rammenti di quanto è stato detto sia nel saggio sul principio di ragione sia nel | [557] primo libro del presente scritto – c'è da sperare che non permarranno piú dubbi intorno alla vera e assai eterogenea origine di quelle forme dei giudizi che la tavola ci mette davanti agli occhi, e nemmeno intorno alla inammissibilità e alla totale mancanza di fondamento dell'ipotesi di dodici specifiche funzioni dell'intelletto che è stata introdotta per spiegarle. Una inammissibilità che è già denunciata anche da parecchie singole osservazioni, assai facili da produrre. Cosí, per esempio, ci vogliono un grande amore per la simmetria e molta fiducia in un filo conduttore[140] ricavato da essa per ammettere che un giudizio affermativo, un giudizio categorico e un giudizio assertorio siano tre cose cosí radicalmente diverse da autorizzare l'assunzione, per ciascuno di essi, di una funzione dell'intelletto assolutamente specifica.

Kant stesso tradisce la consapevolezza della insostenibilità della propria dottrina delle categorie: rispetto alla prima edizione della *Critica della ragione pura*, nella seconda edizione parecchi lunghi passi del terzo capitolo dell'*Analitica dei principî* (*fenomeni e noumeni*)[141] che mettevano troppo apertamente in luce la debolezza di quella dottrina, vengono omessi (in particolare le pp. 241, 242, 244-46, 248-53)[142]. Cosí, per esempio, a p. 241 dice di non avere definito le singole categorie, poiché non avrebbe potuto definirle nemmeno se avesse voluto, in quanto esse non sono suscettibili di alcuna definizione[143]; e si dimentica che, a p. 82 della stessa prima edizione, aveva detto: «Mi dispenso deliberatamente dal fornire la definizione delle categorie, benché ne possa esser già in possesso»[144]. – Questa era dunque – *sit venia verbo*[145] – aria fritta.

[140] [Si osservi che Kant intitola un importante capitolo dell'*Analitica trascendentale* della *Critica della ragione pura*: *Del filo conduttore per la scoperta di tutti i concetti puri dell'intelletto* (cfr. *Critica della ragione pura*, pp. 136 sgg.).]

[141] [Cfr. *ibid.*, *Analitica trascendentale*, Libro II, *Analitica dei principî*, cap. III: *Del fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in generale in fenomeni e noumeni*, pp. 264 sgg.]

[142] [Tutti i passi omessi da Kant nella seconda edizione, ai quali Schopenhauer qui si riferisce, si leggono in nota alle pp. 267-73 della traduzione della *Critica della ragione pura* citata.]

[143] [«Adesso appare chiaro che il motivo di quella nostra prudenza [*scil.*: l'aver tralasciato di definire le categorie] è ancor piú profondo, poiché non ci sarebbe stato possibile definire le categorie, quand'anche lo avessimo voluto» (*Critica della ragione pura*, *Analitica trascendentale*, Libro II, cap. III, p. 268, nota 3).]

[144] [*Ibid.*, cap. I, sez. III, p. 147.]

[145] [Se mi si perdona l'espressione (cfr. PLINIO, *Epistole*, V, 6, 46: «venia sit dicto».]

Quest'ultimo passo, però, Kant non lo ha eliminato. E cosí tutti quei passi che egli poi ha saggiamente omesso tradiscono che nelle categorie non si riesce a pensare nulla di chiaro e che tutta questa dottrina si regge su basi davvero deboli.

Questa tavola delle categorie deve ora essere il filo conduttore lungo il quale deve trovare posto ogni considerazione metafisica, anzi, ogni considerazione scientifica (*Prolegomeni*, § 39)[146]. E, di fatto, essa non è solo il fondamento dell'intera filosofia kantiana e il modello secondo cui viene realizzata ovunque la sua simmetria, come ho già mostrato sopra; essa è diventata anche un vero e proprio letto di Procuste, nel quale Kant fa entrare a forza ogni possibile considerazione, con una violenza | che adesso esaminerò piú da vicino. E che cosa non dovevano combinare, con un'occasione di questo genere, gli *imitatores, servum pecus*[147]! Si è visto. Quella violenza viene dunque esercitata mettendo da parte e dimenticando del tutto il significato delle espressioni che contrassegnano i titoli, le forme dei giudizi e le categorie, e attenendosi unicamente a tali espressioni. Queste ultime traggono in parte origine da Aristotele, *Analitici primi*, I, 23 (περὶ ποιότητος καὶ ποσότητος τῶν τοῦ συλλογισμοῦ ὅρων: *de qualitate et quantitate terminorum syllogismi*)[148], ma sono scelte arbitrariamente: giacché l'estensione dei concetti avrebbe potuto essere designata anche in modo ben diverso che per mezzo della parola quantità, sebbene proprio essa si addica al proprio oggetto decisamente meglio degli altri titoli delle categorie. Già la parola qualità è stata manifestamente scelta solo per l'abitudine di contrapporre la quantità alla qualità, giacché per l'affermazione e la negazione il nome di qualità è stato preso in modo davvero abbastanza arbitrario. Kant però, in ogni considerazione che avvia, riconduce ogni quantità nel tempo e nello spazio, e ogni possibile qualità delle cose, fisica, morale, e cosí via, sotto quei titoli delle categorie, sebbene tra queste cose e quei titoli delle forme del giudicare e del pensare non ci sia nulla in comune, eccezion fatta per la denominazione, che è casuale e arbitraria. Si deve tener bene a mente tutto il rispetto che Kant merita per altre ragioni per non esternare con durezza la propria indignazione nei confronti di questo modo di procedere. – Un altro

[146] [Cfr. *Prolegomeni*, § 39, pp. 116 sgg.]

[147] [«Imitatori, servo gregge» (ORAZIO, *Epistulae*, libro I, ep. XIX, v. 19; trad. it. cit., pp. 1036-37).]

[148] [«Sulla qualità e la quantità dei termini del sillogismo». Cfr. ARISTOTELE, *Organon* cit., vol. I, pp. 310 sgg.]

esempio ci è fornito subito dalla tavola fisiologica pura dei principî universali della scienza della natura[149].

Cos'ha mai a che fare la quantità dei giudizi con il fatto che ogni intuizione ha una grandezza estensiva? Che cosa ha a che fare la qualità dei giudizi con il fatto che ogni sensazione ha un grado? La prima cosa consiste piuttosto nel fatto che lo spazio è la forma della nostra intuizione esteriore, e la seconda altro non è che una percezione empirica, e per di piú del tutto soggettiva, ricavata puramente dalla considerazione della costituzione dei nostri organi di senso. – Inoltre, nella tavola in cui viene esposto il fondamento della psicologia razionale (*Critica della ragione pura*, p. 344; V, 402), sotto la categoria della qualità viene ricondotta la semplicità | dell'anima[150]; solo che questa è una proprietà quantitativa, e non ha proprio alcuna relazione con l'affermazione o la negazione nel giudizio. Il punto è che la quantità doveva venire riempita in modo soddisfacente con l'unità dell'anima, che pure si trova già compresa nella semplicità. Il modo in cui la modalità è stata poi fatta entrare a forza è davvero ridicolo; l'anima, cioè, è in rapporto con oggetti possibili; il rapporto, però, appartiene alla relazione; solo che questa è già stata occupata dalla sostanza. Quindi le quattro idee cosmologiche, che costituiscono il materiale delle antinomie, vengono ricondotte sotto i titoli delle categorie; su questo comunque torneremo in modo piú particolareggiato piú avanti, quando prenderemo in esame appunto queste antinomie. Svariati esempi, se possibile anche piú stridenti, ci vengono offerti nella *Critica della ragione pratica* dalla tavola delle categorie della libertà[151]; inoltre dal primo libro della *Critica del giudizio*, nel quale viene preso in esame il giudizio del gusto secondo i quattro titoli delle categorie[152]; e infine dai *Principî metafisici della scienza della natura*, che sono confezionati per intero secondo la tavola delle categorie, ed è forse proprio a questo che si deve il falso che vi si trova, mescolato a quanto in questa opera fondamentale c'è di vero e di eccellente. Si veda solo la fine del primo capitolo, dove l'unità, la molteplicità, la totalità delle direzioni delle linee

[149] [Kant la indica in questo modo nei *Prolegomeni* (§ 21, p. 89); ma cfr. anche *Critica della ragione pura*, *Analitica trascendentale*, Libro II, cap. II, sez. III, p. 204, dove viene presentata come «tavola dei principî».]

[150] [Cfr. *ibid.*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. I, p. 333: «1. L'anima è sostanza. 2. Rispetto alla qualità, è semplice»]

[151] [Cfr. *Critica della ragione pratica*, Parte I, Libro I, cap. II, p. 207.]

[152] [Cfr. *Critica del giudizio*, sez. I, Libro I, pp. 179 sgg.]

debbono corrispondere alle categorie che sono state chiamate in questo modo secondo la quantità dei giudizi.

Il principio della permanenza della sostanza è derivato dalla categoria di sussistenza e inerenza. Quest'ultima noi però la conosciamo solo dalla forma del giudizio categorico, vale a dire dalla congiunzione di due concetti come soggetto e predicato. Con quale forzatura, dunque, si è fatto dipendere da questa forma semplice, puramente logica, quel grande principio metafisico! Solo che questo è stato fatto solo *pro forma* e per una questione di simmetria. La dimostrazione che di questo principio qui viene fornita mette da parte la sua presunta origine dall'intelletto e dalla categoria, ed è ricavata dalla pura intuizione del tempo. Anche questa dimostrazione, però, è completamente sbagliata. È falso che solo nel tempo si diano una simultaneità e una durata: queste 560 rappresentazioni vengono | unicamente dall'unione dello spazio con il tempo, come ho già mostrato nel § 18 del saggio sul principio di ragione[153] e, con maggiore ampiezza, nel presente scritto; per la comprensione di ciò che segue debbo dar per note entrambe le spiegazioni. È falso che in ogni mutamento il tempo rimanga lo stesso; piuttosto è il tempo stesso a scorrere: un tempo permanente è una contraddizione in termini. La dimostrazione di Kant è insostenibile, per quanto egli l'abbia sorretta con dei sofismi: anzi, egli cade qui nella piú palpabile contraddizione. Infatti, dopo aver presentato, erroneamente, la simultaneità come un modo del tempo (p. 177; V, 219)[154], egli, in maniera del tutto corretta, dice (p. 183; V, 226): «La simultaneità non è un modo del tempo stesso, non essendoci in esso parti non contemporanee,

[153] [«*Se il tempo fosse l'unica forma* di queste rappresentazioni, non ci sarebbe alcuna *simultaneità* e perciò niente di *persistente* e nessuna *durata*. Giacché *il tempo* viene percepito solo in quanto è riempito, e il suo scorrere solo mediante il *cambiamento* di ciò che lo riempie. Il *persistere* di un oggetto viene perciò conosciuto soltanto grazie al contrasto con il *mutare* di altri oggetti che esistono *contemporaneamente* ad esso. Ma la rappresentazione della *simultaneità* non è possibile nel mero tempo; per l'altra metà è condizionata dalla rappresentazione dello *spazio*; perché nel mero tempo tutto *si succede*, mentre nello spazio *coesiste*. Questa rappresentazione nasce dunque soltanto dall'unione di tempo e spazio. *Se d'altra parte l'unica forma* delle rappresentazioni di questa classe *fosse lo spazio*, non ci sarebbe alcun *cambiamento*: giacché il cambiamento o modificazione è *successione* degli stati, e la *successione* è possibile solo nel *tempo*. Perciò si può definire il tempo anche come la possibilità di determinazioni opposte nella stessa cosa» (ZA, V, p. 44; *Quadruplice II*, p. 69).]

[154] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Analitica trascendentale*, Libro II, cap. II, sez. III, *Analogie dell'esperienza*, p. 217: «I tre modi del tempo sono: permanenza, successione, simultaneità».]

ma solo successive, senza eccezione»[155]. – In verità nella simultaneità lo spazio è incluso tanto quanto lo è il tempo. Se infatti due cose sono simultanee, senza però essere una cosa sola, sono diverse quanto allo spazio; se a essere simultanei sono due stati di una sola cosa (per esempio la luce e il calore del ferro), essi sono due effetti di una sola cosa che si manifestano contemporaneamente; presuppongono perciò la materia, e quest'ultima presuppone lo spazio. Preso rigorosamente, l'essere simultaneo è una determinazione negativa, la quale include solo che due cose, o due stati, non sono diverse l'una dall'altra quanto al tempo, e che dunque la loro differenza dev'essere cercata altrove. – Non c'è dubbio però che la nostra conoscenza della permanenza della sostanza, ossia della materia, deve basarsi su una comprensione *a priori*, dato che sta al di là di ogni dubbio e non può perciò essere attinta dall'esperienza. Io la ricavo dal fatto che il principio di ogni nascere e perire, la legge di causalità, di cui siamo consapevoli *a priori*, riguarda essenzialmente solo i mutamenti, vale a dire gli stati successivi della materia, e dunque è circoscritta alla forma, mentre lascia intatta la materia, che perciò esiste nella nostra coscienza come la base fondamentale, che non è soggetta né al nascere né al perire e che perciò è sempre stata e permarrà sempre, di tutte le cose. Una fondazione piú profonda della permanenza della sostanza, ricavata soprattutto dall'analisi della nostra rappresentazione intuitiva del mondo empirico, si trova nel § 4 del nostro primo libro, nel quale viene mostrato che l'essenza della materia consiste nella completa unificazione dello | spazio e del 561 tempo – unificazione che è possibile solo per mezzo della rappresentazione della causalità e, di conseguenza, solo per l'intelletto, il quale altro non è che il correlato soggettivo della causalità – e che perciò anche la materia non viene conosciuta altrimenti che come materia agente, vale a dire in tutto e per tutto come causalità, dato che in essa essere e produrre effetti [*wirken*] sono una cosa sola, come suggerisce già l'espressione realtà effettiva [*Wirklichkeit*]. L'unificazione profonda di spazio e tempo – causalità, materia, realtà effettiva – costituisce dunque una cosa sola, e il correlato soggettivo di quest'unica cosa è l'intelletto. La materia deve portare in sé le proprietà contrastanti di entrambi i fattori dai quali scaturisce, ed è la rappresentazione della causalità a eliminarne la conflittualità e a renderne possibile la coesistenza

[155] [*Ibid.*, p. 221.]

nell'intelletto, per mezzo del quale e per il quale soltanto sussiste la materia, e la cui intera capacità consiste nel riconoscere causa ed effetto: è grazie ad esso, dunque, che nella materia si riunisce il fluire inarrestabile del tempo, che si presenta come mutamento degli accidenti, con la rigida immobilità dello spazio, che si costituisce come permanenza della sostanza. Giacché se, come gli accidenti, passasse anche la sostanza, allora il fenomeno verrebbe del tutto distaccato dallo spazio e apparterrebbe effettivamente solo al mero tempo: il mondo dell'esperienza verrebbe dissolto dall'annientamento della materia, dall'annichilimento. – È dunque dalla parte che lo spazio ha nella materia, vale a dire in tutte le manifestazioni fenomeniche della realtà effettiva – in quanto esso è il contrario e l'opposto del tempo e perciò, in sé e al di fuori dell'unione con esso, non conosce alcun mutamento –, che si sarebbe dovuto ricavare e spiegare quel principio della permanenza della sostanza che ciascuno riconosce come certo *a priori*, non dal solo tempo, al quale Kant, a questo scopo, ha in modo del tutto insensato attribuito una permanenza.

L'inesattezza della dimostrazione successiva dell'apriorità e della necessità della legge di causalità a partire dalla mera successione degli avvenimenti l'ho ampiamente esposta nel § 23 del mio saggio sul principio di ragione[156]; posso quindi limitarmi a rinviare ad esso[157]. Esattamente la stessa cosa capita | 562 con la dimostrazione della reciprocità dell'azione, del cui concetto ho addirittura dovuto mostrare piú sopra la nientità. – Anche a proposito della modalità, dei cui principî segue subito l'esposizione, si è già detto il necessario.

Resterebbero ancora, nel prosieguo dell'analitica trascendentale, parecchi dettagli da confutare, ma temo che la pazienza del lettore si esaurisca e li lascio perciò alla sua personale riflessione. Ma sempre di nuovo ci si para dinanzi, nella *Critica della ragione pura*, quell'errore capitale e fondamentale di Kant che ho già ampiamente criticato piú sopra, la totale mancanza di distinzione della conoscenza astratta, discorsiva, da quella intuitiva. È questo che diffonde una continua oscurità sull'intera teoria kantiana della facoltà conosciti-

[156] [Cfr. ZA, V, pp. 101 sgg.; *Quadruplice II*, pp. 135 sgg.: *Confutazione della dimostrazione di Kant dell'apriorità del concetto di causalità*.]

[157] Con questa mia confutazione della dimostrazione kantiana si possono confrontare, se si vuole, gli attacchi che ad essa sono stati mossi in precedenza da FEDER, *Su tempo, spazio e causalità*, § 28, e da G. E. SCHULZE, *Critica della filosofia teoretica*, vol. II, pp. 422-42. [Cfr. SCHULZE, *Kritik der theorethischen Philosophie* cit., e G. H. FEDER, *Ueber Raum und Kausalität, zur Prüfung der kantischen Philosophie*, J. C. Dietrich, Göttingen 1787.]

va e che non consente mai al lettore di sapere di che cosa, propriamente, volta per volta si stia parlando; cosí che, invece di capire, il lettore è costretto a fare delle mere congetture, mentre si sforza di capire quello che di volta in volta viene detto alternativamente del pensare e dell'intuire, e rimane continuamente in sospeso. Questa incredibile mancanza di comprensione in merito all'essenza della rappresentazione intuitiva e della rappresentazione astratta porta Kant, come verrò subito a mostrare piú analiticamente, nel capitolo *Della distinzione di tutti gli oggetti in fenomeni e noumeni*[158], alla mostruosa affermazione che senza pensiero, e dunque senza concetti astratti, non si darebbe alcuna conoscenza di un oggetto, e che l'intuizione, non essendo in alcun modo pensiero, non sarebbe nemmeno in alcun modo conoscere, e, in generale, non sarebbe niente, in quanto mera affezione della sensibilità, mera sensazione! Anzi, di piú ancora: l'intuizione priva del concetto sarebbe completamente vuota; il concetto privo dell'intuizione, invece, sarebbe pur sempre qualcosa (p. 253; V, 309)[159]. Questo è l'esatto opposto della verità, giacché sono proprio i concetti a ricevere il loro intero significato, il loro intero contenuto, solo in forza del loro riferimento alle rappresentazioni intuitive, dalle quali essi vengono astratti, ricavati, ossia formati lasciando cadere tutto ciò che risulta inessenziale; quando perciò ad essi viene sottratto il sostegno dell'intuizione, essi sono vuoti e nulli. Le intuizioni, al contrario, hanno in se stesse un significato immediato e molto rilevante (anzi, è in esse che si oggettiva la | 563 volontà[160], la cosa in sé): esse rappresentano se stesse, esprimono se stesse, non hanno un contenuto meramente preso a prestito, come accade ai concetti. Giacché su di esse il principio di ragione esercita il proprio dominio solo nella forma della legge di causalità e, come tale, ne determina soltanto la posizione nello spazio e nel tempo, ma non ne condiziona il contenuto e il significato, come accade invece nel caso dei concetti, dove esso vale come fondamento della conoscenza. Del resto, sembra che Kant proprio qui, propriamente, si prefigga di distinguere la rappresentazione intuitiva dalla rappresentazione astratta: imputa a Leibniz e a Locke di avere

[158] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Analitica trascendentale*, Libro II, cap. III, pp. 264 sgg.]

[159] [*Ibid.*, p. 276: «Se da una conoscenza empirica tolgo ogni pensiero (per categorie), non rimane piú alcuna conoscenza di un oggetto; con la semplice intuizione, infatti, nulla assolutamente è pensato, e il solo fatto che sussista in me un'affezione della sensibilità non attesta una relazione di alcun genere fra questa rappresentazione e un oggetto qualsiasi. Se elimino invece ogni intuizione, mi resta ancora la forma del pensiero, cioè la maniera della determinazione di un oggetto per il molteplice di un'intuizione possibile».]

[160] [*Mondo* 1914-1916, tomo II, p. 612, omette «la volontà».]

l'uno ridotto tutto a rappresentazioni astratte, l'altro ridotto tutto a rappresentazioni intuitive. Egli tuttavia non giunge ad alcuna distinzione[161]; e anche se sia Locke sia Leibniz hanno effettivamente commesso quegli errori, tuttavia allo stesso Kant deve essere imputato un terzo errore che li include entrambi, ossia quello di avere mischiato l'intuitivo e l'astratto in modo tale da far scaturire da essi un ibrido mostruoso, una non-cosa della quale non è in alcun modo possibile avere una chiara rappresentazione e che perciò era destinata solo a confondere, stordire e far litigare gli scolari di Kant.

È ben vero che il pensiero e l'intuizione, nel già citato capitolo *Della distinzione di tutti gli oggetti in fenomeni e noumeni* sembrano distinti l'uno dall'altra piú che altrove; solo che il modo in cui vengono distinti è qui radicalmente falso. A p. 253 (V, 309) si dice infatti: «Se da una conoscenza empirica io tolgo ogni pensiero (per categorie), non rimane piú alcuna conoscenza di un oggetto; con la semplice intuizione, infatti, nulla assolutamente è pensato, e il solo fatto che sussista in me un'affezione della sensibilità non attesta una relazione di alcun genere fra questa rappresentazione e un oggetto qualsiasi»[162]. – Questo passo racchiude in certo qual modo tutti gli errori di Kant; in esso viene in luce, infatti, che egli ha concepito in modo scorretto la relazione tra sensazione, intuizione e pensiero e che perciò ha identificato l'intuizione – la cui forma deve essere proprio quella dello spazio e, in verità, secondo tutte e tre le sue dimensioni – con la mera sensazione soggettiva che si produce negli organi di senso, e fa invece sopraggiungere la conoscenza di un oggetto esclusivamente da un pensare differente dall'intuire. Io invece dico: le cose sono anzitutto oggetti dell'intuizione, non del pensiero, e ogni conoscenza di o g g e t t i è originariamente | e in se stessa intuizione; quest'ultima, però, non è in alcun modo mera sensazione: in essa invece è già in azione l'intelletto. Il p e n s i e r o , che sopraggiunge solo nell'uomo ma non negli animali, è mera astrazione dall'intuizione, non fornisce fondamentalmente alcuna nuova conoscenza, non presenta per la prima volta oggetti che prima non c'erano; non fa altro, invece, che modificare la forma della conoscenza precedentemente acquisita mediante l'intuizione, ossia la fa diventare una conoscenza astratta di tipo concettuale, con il che va perduta la sua intuibilità, mentre per contro diventa possibile quella sua combinazione

[161] [Non «conclusione», come traduce *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 612.]
[162] [*Critica della ragione pura*, *Analitica trascendentale*, Libro II, cap. III, p. 276.]

che amplia in modo smisurato la sua applicabilità. Il m a t e r i a l e del nostro pensiero, al contrario, altro non è che l'insieme delle nostre stesse intuizioni, e non qualcosa che, senza essere contenuta nell'intuizione, verrebbe apportata soltanto dal pensiero: anche di tutto ciò che si trova nel nostro pensiero, perciò, si deve poter indicare il materiale nella nostra intuizione, dato che, se cosí non fosse, sarebbe un pensiero vuoto. Sebbene questo materiale venga variamente rielaborato e trasformato dal pensiero, tuttavia esso deve poter essere ripristinato cosí com'era e il pensiero deve poter essere ricondotto ad esso, come un pezzo d'oro che venga infine ridotto da tutte le sue soluzioni, ossidazioni, sublimazioni e combinazioni, e ci si presenti daccapo puro e integro. Il che non potrebbe accadere qualora il pensiero stesso non avesse aggiunto all'oggetto qualcosa, e anzi addirittura la cosa principale.

L'intero capitolo seguente, quello dedicato all'anfibolia[163], è solo una critica della filosofia leibniziana e, come tale, è nell'insieme corretto, sebbene l'intera sezione sia stata costruita solo per amor di simmetria architettonica, la quale, anche in questo caso, costituisce il filo conduttore. Cosí, per portare alla luce l'analogia con l'*Organon* aristotelico, viene edificata una topica trascendentale che consiste nel fatto che si deve considerare ogni concetto secondo quattro rispetti, solo per stabilire a quale facoltà conoscitiva appartenga. Quei quattro rispetti, però, sono assunti in modo in tutto e per tutto arbitrario, e con ugual diritto se ne potrebbero aggiungere altri dieci: il loro esser quattro, però, corrisponde ai titoli delle categorie, ed è per questo che le principali dottrine leibniziane vengono suddivise meglio che si può tra di essi. Attraverso questa critica vengono anche in certo qual modo bollati come errori naturali della ragione | quelle che erano solo false astrazioni di L e i b n i z , il quale, invece di imparare dai grandi filosofi suoi contemporanei, Spinoza e Locke, aveva preferito mettere in tavola le proprie bizzarre invenzioni. Nel capitolo dedicato all'anfibolia della riflessione[164], infine, si dice che potrebbe eventualmente darsi una modalità dell'intuizione del tutto diversa dalla nostra, alla quale però le nostre categorie potrebbero comunque essere applicabili; gli oggetti di quella ipotetica intuizione sarebbero perciò i

[163] [Cfr. *ibid.*, *Appendice*: *Dell'anfibolia dei concetti della riflessione, dello scambio dell'uso empirico dell'intelletto con l'uso trascendentale* (pp. 280 sgg.).]
[164] [Cfr. *ibid.*: *Nota alla anfibolia dei concetti di riflessione*, pp. 285 sgg. L'anfibolia è una fallacia nella quale termini e concetti, legittimi in un certo ambito, vengono applicati in modo illegittimo in un altro.]

noumeni, cose che da noi potrebbero essere solamente *pensate*, se non fosse che, dato che a noi manca, ed è anzi in se stessa fortemente problematica, quell'intuizione che darebbe significato a quel pensiero, anche l'oggetto di quel pensiero sarebbe allora una mera possibilità del tutto indeterminata. Ho mostrato sopra per mezzo dei passi citati che Kant, in profonda contraddizione con se stesso, presenta le categorie ora come condizione della rappresentazione intuitiva, ora come funzioni del solo pensiero astratto. Ebbene, esse si presentano qui esclusivamente nel secondo significato, e sembra proprio che egli voglia ascrivere loro semplicemente un pensiero discorsivo. Se però questa fosse stata effettivamente la sua opinione, allora egli, all'inizio della logica trascendentale, prima di specificare in modo cosí prolisso quali siano le diverse funzioni del pensiero, avrebbe dovuto necessariamente definire il pensiero in generale, distinguendolo di conseguenza dall'intuizione, e avrebbe dovuto mostrare quale sia la conoscenza che è data nella semplice intuizione e quale quella nuova che ha luogo nel pensiero. Allora si sarebbe saputo di che cosa propriamente si parla, o, piuttosto, egli stesso avrebbe allora parlato in tutt'altro modo, ossia una volta dell'intuizione e una volta del pensiero, invece di avere sempre a che fare, come ora, con un che di intermedio tra l'una e l'altro, un intermedio che è una non-cosa. Allora non ci sarebbe stata neanche quella profonda frattura tra l'estetica trascendentale e la logica trascendentale, dovuta al fatto che egli, dopo aver esposto le pure forme dell'intuizione, si libera sbrigativamente del loro contenuto, l'intera percezione empirica, semplicemente dicendo che «è *data*», senza domandarsi come si costituisca, *se con oppure senza l'intelletto*; passa invece, con un balzo, al pensiero astratto, e non al pensiero in generale, ma proprio a certe forme di pensiero, e non dice una sola parola su che cosa sia il pensiero, che cosa il concetto, su quale relazione vi sia fra l'astratto e il discorsivo da una parte e il concreto e l'intuitivo dall'altra, quale sia la differenza tra la | conoscenza dell'uomo e quella dell'animale, e che cosa sia la ragione.

Proprio quella differenza, che Kant trascura, fra conoscenza astratta e conoscenza intuitiva era però ciò che i filosofi antichi indicavano con le espressioni φαινόμενα e νοούμενα[165], e la cui op-

[165] Si veda SESTO EMPIRICO, *Pyrrhoniarum institutionum*, libro I, cap. XIII: «νούμενα φαινομένοις ἀντείθη Ἀναξαγόρας (*intelligibilia apparentibus opposuit Anaxagoras*)». [Cfr. ID.,

posizione e incommensurabilità diede loro cosí tanto da fare, nei filosofemi degli Eleati, nella dottrina platonica delle idee, nella dialettica dei Megarici e, piú tardi, negli Scolastici, con la disputa tra nominalismo e realismo, il cui germe, che era destinato a svilupparsi piú tardi, era già contenuto nei contrapposti indirizzi di pensiero di Platone e di Aristotele. Kant però, che, in modo irresponsabile aveva trascurato del tutto la questione, per la cui designazione erano già state assunte le parole φαινόμενα e νοούμενα, si impadroní delle mere parole, come se fossero ancora senza padrone, per designare con esse le cose in sé e le manifestazioni fenomeniche.

Ora che sono stato costretto a respingere la dottrina delle categorie di Kant, proprio come egli, a sua volta, aveva respinto quella di Aristotele, voglio comunque accennare qui, a mo' di proposta, a una terza via per conseguire ciò che essi si proponevano. Quello che entrambi ricercavano sotto il nome di categorie erano certamente i concetti piú universali, sotto i quali tutte le cose, per quanto cosí diverse, avrebbero dovuto essere sussunte, e attraverso i quali, perciò, avrebbe dovuto da ultimo essere pensato tutto quel che si presenta. È proprio per questo che Kant le ha intese come *forme* di tutto il pensare.

Alla logica la grammatica sta come il vestito sta al corpo. Non dovrebbero perciò questi concetti supremi, questo basso continuo della ragione che sta alla base di ogni pensiero particolare e senza la cui applicazione, perciò, non potrebbe essere dato proprio nessun pensiero, trovarsi alla fine in quei concetti che, proprio in ragione della loro sovrabbondante universalità (trascendentalità), hanno la loro espressione non in singole parole, bensí in intere classi di parole, in quanto in ogni parola, qualsiasi | essa sia, è già pensato insieme anche uno di essi? E, conformemente a ciò, non si dovrebbe cercare la loro denominazione nella grammatica, piuttosto che nel lessico? Non dovrebbero dunque essere, in ultima analisi, quelle distinzioni dei concetti in virtú delle quali la parola che li esprime è un sostantivo, o un aggettivo, un verbo, oppure un avverbio, un pronome, una preposizione, o una qualche altra particella, in breve, le *partes orationis*[166]? Giacché è incontestabile che esse designino

Schizzi pirroniani, 13, 31; trad. it. di A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 11: «Opponiamo [...] dati dell'intelletto a dati del senso, come Anassagora, che a chi affermava essere le neve bianca, opponeva che la neve è acqua ghiacciata, che l'acqua è nera, che, perciò, anche la neve è nera».]

[166] [Le parti del discorso.]

le forme che ogni pensiero assume prima di ogni altra e nelle quali esso si muove immediatamente: ed è appunto per questo che esse sono le forme essenziali del linguaggio, gli elementi fondamentali di ogni lingua, sí che noi non possiamo pensare alcuna lingua che non sia costituita quanto meno da sostantivi, aggettivi e verbi. A questi elementi fondamentali dovrebbero poi essere subordinate quelle forme del pensiero che vengono espresse dalla flessione, e dunque dalla declinazione e dalla coniugazione, per la qual cosa è in sostanza inessenziale se, per designarle, ci si fa aiutare dall'articolo oppure dal pronome. Noi tuttavia vogliamo prendere in esame la questione ancora un po' piú da vicino, e proporre di nuovo la domanda: quali sono le forme del pensiero?

1) Il pensiero è costituito interamente da giudizi: i giudizi sono i fili di cui è intessuta tutta la sua tela. Infatti senza l'impiego di un verbo, il nostro pensiero non si muove dal suo posto, e cosí, ogni volta che utilizziamo un verbo, giudichiamo.

2) Ogni giudizio è costituito dalla conoscenza della relazione tra soggetto e predicato: esso li separa o li unisce con svariate restrizioni. Li unisce cominciando dalla conoscenza della loro effettiva identità, che può aver luogo solo con concetti intercambiabili; poi nel riconoscere che l'uno viene sempre pensato insieme all'altro, sebbene non viceversa, nella proposizione affermativa universale; fino a riconoscere che l'uno viene talvolta pensato nell'altro nella proposizione affermativa particolare. Le proposizioni negative seguono il cammino inverso. In ogni giudizio, perciò, devono poter essere trovati soggetto, predicato e copula – quest'ultima o affermativa o negativa –, anche quando non ognuno di essi è indicato da una parola specifica, come pure per lo piú accade. Spesso u n a s o l a parola indica insieme predicato e copula, come nel caso di «Caio invecchia»; a volte u n a s o l a parola li indica tutti e tre, come nel caso di *concurritur*, che significa «gli eserciti si scontrano». Appare chiaro, da ciò, che le | forme del pensare non si devono cercare senz'altro e immediatamente nelle parole, e nemmeno nelle parti stesse del discorso, dato che il medesimo giudizio può venire espresso nelle diverse lingue, e anzi persino nella medesima lingua, con parole diverse e anche con diverse parti del discorso, mentre il pensiero resta comunque lo stesso, e di conseguenza resta la stessa anche la sua forma: il pensiero, infatti, non potrebbe essere il medesimo, se la forma del pensare medesimo fosse diversa. Può ben essere diversa, però, la conformazione della parola, anche in presenza dello stesso pensiero e della medesima forma,

568

giacché essa è il mero rivestimento esteriore del pensiero, che è invece inseparabile dalla p r o p r i a forma. La grammatica illustra dunque solo il rivestimento delle forme del pensiero. Le parti del discorso, perciò, si possono ricavare dalle stesse forme originarie del pensiero, le quali sono indipendenti da ogni linguaggio particolare: esprimerle, insieme a tutte le loro modificazioni, è la loro destinazione. Esse sono il loro strumento, sono il loro abito, che deve adattarsi in modo cosí perfetto alla loro conformazione da poter essere riconosciuto in esse.

3) Queste forme del pensiero effettivamente reali, immodificabili, originarie, sono certamente quelle della t a v o l a l o g i c a d e i g i u d i z i di Kant; solo che in essa, per soddisfare la simmetria e la tavola delle categorie, si trovano delle finestre cieche che devono essere tolte di mezzo e anche una disposizione scorretta. Cosí dunque:

a) q u a l i t à : affermazione o negazione, vale a dire unificazione o separazione dei concetti: due forme. È connessa alla copula;

b) q u a n t i t à : il concetto del soggetto viene assunto in tutto o in parte: totalità o molteplicità. Alla prima appartengono anche i soggetti individuali: Socrate significa «ogni Socrate». Dunque solo due forme. È connessa al soggetto;

c) m o d a l i t à : ha effettivamente tre forme. Determina la qualità come necessaria, reale, o contingente. È parimenti connessa, di conseguenza, alla copula.

Queste tre forme del pensiero scaturiscono dai principî di contraddizione e di identità. Ma dal principio di ragione e dal principio del terzo escluso deriva la:

d) r e l a z i o n e . Essa si presenta solo se si giudica su giudizi già compiuti e può consistere solo o nell'indicare la dipendenza di un giudizio da un altro (anche | se entrambi sono plurali), con il che li unifica, nella proposizione i p o t e t i c a ; oppure nell'indicare che dei giudizi si escludono reciprocamente, con il che li divide, nella proposizione d i s g i u n t i v a . È connessa alla copula, che in questo caso divide oppure riunisce i giudizi già compiuti.

569

Le p a r t i d e l d i s c o r s o e le forme grammaticali sono modalità espressive delle tre parti che costituiscono il giudizio, ossia del soggetto, del predicato e della copula, come anche delle loro possibili relazioni, ossia delle forme del pensiero che abbiamo appena enumerato e delle determinazioni e modificazioni piú prossime di queste ultime. Sostantivo, aggettivo e verbo sono perciò le parti costitutive fondamentali ed essenziali del linguaggio in

generale, ragion per cui debbono poter essere trovati in qualsiasi lingua. È possibile comunque pensare a una lingua nella quale aggettivo e verbo siano sempre fusi l'uno nell'altro, come alle volte capita in tutte quante. Per il momento si potrebbe dire: all'espressione del soggetto sono destinati sostantivo, articolo e pronome; all'espressione del predicato, aggettivo, avverbio, preposizione; all'espressione della copula il verbo, che però, eccezion fatta per *esse*, contiene già in sé il predicato. Una grammatica filosofica ha il compito di insegnare il meccanismo preciso secondo cui si esprimono le forme del pensiero; la stessa cosa che deve fare la logica con le operazioni di quelle stesse forme del pensiero.

Osservazione. Allo scopo di mettere in guardia da un equivoco e di chiarire quanto sopra, menziono qui la *Fondazione preliminare della filosofia del linguaggio* di S. Stern (1835)[167] come tentativo completamente fallito di costruire le categorie a partire dalle forme grammaticali. Stern ha infatti scambiato in tutto e per tutto il pensiero con l'intuizione e ha perciò voluto dedurre dalle forme grammaticali, invece delle categorie del pensiero, delle sedicenti categorie dell'intuizione, con il che ha posto le forme grammaticali direttamente in rapporto con l'intuizione. Egli si è ficcato nel grave errore di ritenere che il linguaggio si trovi in rapporto diretto con l'intuizione; esso invece si trova immediatamente in rapporto solo con il pensiero, e dunque solo con i concetti astratti, ed è solamente per loro tramite che si rapporta all'intuizione, con la quale essi ora hanno però una relazione che ne modifica completamente la forma. Ciò che esiste nell'intuizione, e dunque anche le relazioni che traggono origine dal tempo e dallo spazio, diventa certamente un oggetto del pensiero; devono dunque esserci anche delle forme linguistiche che lo esprimano, sia pure | sempre solo *in abstracto*, come concetti. Il materiale piú prossimo del pensiero sono in ogni caso i concetti ed è solo ad essi che si rapportano le forme della logica, mai direttamente all'intuizione. Quest'ultima determina sempre solo la verità materiale delle proposizioni, mai quella formale che, come tale, si attiene solamente alle regole logiche.

570

Torno ora alla filosofia kantiana e passo alla dialettica trascendentale. Kant comincia con la spiegazione della ragione, la facoltà che in essa deve impersonare il ruolo del protagonista, dato che sinora sono stati sulla scena solo la sensibilità e l'intelletto. Ho già parlato sopra, tra le sue diverse spiegazioni della ragione, anche di quella che egli fornisce qui, secondo la quale essa «è la facoltà dei principî»[168]. Qui ora viene insegnato che tutte le conoscenze *a priori* prese sin qui in considerazione, le quali rendono possibile la matematica pura e la scienza naturale pura, danno solamente regole, ma non danno alcun principio; esse infatti scaturiscono da intuizioni e da forme della conoscenza, ma non da semplici concetti, la qual cosa è richiesta affinché si possa parlare di principio. Quest'ultimo deve perciò essere una conoscenza per semplici concetti, e tuttavia sintetica. Il che, però, è assolutamente impossibile. Da semplici concetti non possono mai scaturire altro che proposizioni analitiche. Se i concetti debbono venire connessi sinteticamente e pure *a priori*, questa connessione deve necessariamente essere operata grazie alla mediazione di un terzo elemento, grazie alla mediazione di un'intuizione pura della possibilità formale dell'esperienza, cosí come i giudizi sintetici *a posteriori*, che esistono grazie alla mediazione dell'intuizione empirica: conseguentemente una proposizione sintetica *a priori* non può mai derivare da semplici concetti. In generale, però, di nulla siamo consapevoli *a priori* se non del principio di ragione nelle sue diverse configurazioni, e perciò non sono possibili altri giudizi sintetici *a priori* se non quelli che risultano da ciò che dà contenuto a quel principio.

Nel frattempo Kant se ne esce infine con un sedicente principio della ragione, corrispondente a una sua esigenza, ma anche solo con questo unico principio, dal quale poi sgorgano altri corollari. Si tratta del principio che Christian Wolf ha posto e spiegato nella sua *Cosmologia*, sezione I, cap. II, § 93, e nella sua | *Ontologia*, § 178[169]. Ora, come sopra, sotto il titolo di *Anfibolia*, sono sta-

571

[167] [Cfr. S. STERN, *Vorläufige Grundlegung zu einer Sprachphilosophie*, Bechtold und Hartje, Berlin 1835.]

[168] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, *Introduzione*, II, A, p. 305: «Nella prima parte della nostra Logica trascendentale, abbiamo posto in chiaro l'intelletto come la facoltà delle regole; qui gli contrapponiamo la ragione, considerandola la facoltà dei principî».]

[169] [Cfr. CH. WOLFF, *Cosmologia generalis methodo scientifica pertractata* («Cosmologia generale studiata con metodo scientifico»), Frankfurt am Main - Leipzig 1731; nuova ed. corretta, Frankfurt am Main - Leipzig 1737 (della quale c'è una riproduzione in facsimile: Olms, Hildesheim 1964); e *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata* («Filosofia prima, o Ontologia studiata con metodo scientifico»), Ranger, Frankfurt am Main - Leipzig 1736 (Schopenhauer possedeva questa seconda edizione corretta, della quale cfr. la rist. Olms, Hildesheim - New York 1977; la prima edizione era uscita nel 1730). Schopenhauer, come già in precedenza, scrive Wolf, anziché il più consueto Wolff.]

ti assunti come errori naturali e necessari della ragione, e come tali sono stati sottoposti a critica, dei meri filosofemi leibniziani; esattamente la stessa cosa accade qui con i filosofemi di Wolf. Kant espone questo principio della ragione in modo ancora oscuro, a causa della mancanza di trasparenza, della indeterminatezza e della frammentarietà (p. 307, V, 364; e p. 322, V, 379)[170]; esso però, espresso chiaramente, suona in questo modo: «Se è dato il condizionato, deve essere data anche la totalità delle sue condizioni, e quindi anche l'incondizionato, con il quale soltanto quella totalità diventa completa». Dell'apparente verità di questa proposizione ci possiamo accorgere nel modo piú vivo se ci raffiguriamo le condizioni e i condizionati come anelli di una catena pendente, l'estremità superiore della quale non sia però visibile, ragion per cui essa potrebbe anche prolungarsi indefinitamente: dato però che la catena non cade, ma pende, in alto ci deve essere un primo anello attaccato da qualche parte. O, detto in breve: la ragione vorrebbe avere un punto fermo al quale appendere la catena causale che retrocede all'infinito; le farebbe comodo averlo. Noi però non vogliamo esaminare quel principio attraverso delle immagini, ma in se stesso. Sintetico, esso lo è certamente, giacché analiticamente dal concetto di condizionato non segue altro che il concetto di condizione. Esso però non ha verità *a priori*, e nemmeno *a posteriori*, ma carpisce la propria apparenza di verità in un modo molto sottile che adesso io devo mettere allo scoperto. Immediatamente e *a priori* abbiamo le conoscenze espresse dal principio di ragione nelle sue quattro figure. Da queste conoscenze immediate sono già prese a prestito tutte le espressioni astratte del principio di ragione, le quali sono dunque mediate; tanto piú lo sono i loro corollari. Ho già spiegato sopra come la conoscenza astratta spesso riunisca una molteplicità di conoscenze intuitive in una sola forma o in un solo concetto in modo tale che ora non risultano piú distinguibili l'una dall'altra; perciò la conoscenza astratta sta a quella intuitiva come l'ombra sta agli oggetti effettivamente reali, la cui grande varietà viene da essa riprodotta attraverso un solo contorno che li comprende tutti quanti. Ora, è quest'ombra che viene utilizzata dal sedicente principio della ragione. Per ricavare dal principio di ragione l'incondizionato, che
572 addirittura lo contraddice, | abbandona astutamente la conoscen-

[170] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, *Introduzione*, II, C, p. 310; e Libro I, sez. II, p. 319.]

za immediata, intuitiva del contenuto del principio di ragione nelle sue singole figure e si serve solo di concetti astratti che sono ricavati da essa e che solo per mezzo di essa acquistano valore e significato, per contrabbandare in qualche modo il suo incondizionato nell'ampio perimetro di quei concetti. Il suo modo di procedere appare nel modo piú chiaro sotto le spoglie della dialettica; per esempio cosí: «Se esiste il condizionato, deve essere data anche la sua condizione, e tutta, in verità, vale a dire completamente, e dunque dev'essere data la totalità delle sue condizioni; di conseguenza, se esse costituiscono una serie, dev'essere data anche la serie intera, e di conseguenza anche il primo inizio di essa, ossia l'incondizionato». – Qui è già falso che le condizioni di un condizionato possano, come tali, costituire una serie. È vero piuttosto che per ogni condizionato la totalità delle sue condizioni deve essere contenuta nella sua ragione piú prossima, dalla quale esso si produce immediatamente e che solo per questo è la sua ragione sufficiente. Cosí, per esempio, le diverse determinazioni dello stato che costituisce la causa debbono essere come tali tutte riunite insieme prima che si produca l'effetto. Ma la serie, per esempio la catena delle cause, sorge solo dal fatto che noi ora consideriamo di nuovo come un condizionato ciò che fin qui era la condizione, con il che, però, l'intera operazione ricomincia subito daccapo e il principio di ragione si ripresenta di nuovo con la sua esigenza. Mai, però, può darsi per un condizionato una vera e propria serie successiva di condizioni, le quali esisterebbero solo come tali e per l'ultimo condizionato conclusivo; c'è sempre invece una serie di condizionati e di condizioni che si alternano; ma a ogni anello che viene lasciato indietro la catena si interrompe e l'esigenza del principio di ragione viene completamente cancellata; essa ricomincia a farsi sentire di nuovo quando la condizione diventa un condizionato. Il principio di ragione sufficiente, dunque, esige sempre solo la completezza della condizione piú prossima e non invece la completezza di una serie. Ma proprio questo concetto di completezza della condizione lascia indeterminato se essa debba essere una completezza sincronica o una completezza diacronica; e solo se viene scelta la seconda possibilità sorge l'esigenza di una serie completa di condizioni che si susseguano l'una dopo l'altra. Solo in forza di un'astrazione arbitraria una serie di cause ed effetti viene vista come una serie di pure | cause, che esisterebbero solamente per produrre l'ultimo 573
effetto e che perciò verrebbero a essere richieste come la sua ra-

gione sufficiente. Se consideriamo la questione con maggiore precisione e con maggiore attenzione e se scendiamo dall'universalità immediata dell'astrazione alla singola realtà determinata, troviamo invece che l'esigenza di una ragione sufficiente si rivolge solo alla completezza delle determinazioni della causa piú prossima, non alla completezza di una serie. L'esigenza del principio di ragione viene pienamente soddisfatta da ogni data ragione sufficiente. Ricomincia però a farsi sentire non appena tale ragione viene a sua volta considerata come conseguenza; ma non richiede mai immediatamente una serie di ragioni. Se, viceversa, invece di andare diritti alla cosa stessa, ci si mantiene nell'ambito dei concetti astratti, allora quelle differenze svaniscono; allora una catena di cause ed effetti che si alternano, o di ragioni e conseguenze logiche che si alternano, viene spacciata per una catena di pure cause o di pure ragioni che produrrebbero l'ultimo effetto e la completezza delle condizioni, attraverso la quale soltanto una ragione diventa sufficiente, appare come una completezza di quella pretesa serie di pure ragioni che esisterebbero solo per produrre l'ultima conseguenza. Ed ecco che si fa avanti, molto sfacciatamente, il principio astratto della ragione con la sua richiesta dell'incondizionato. Ma per riconoscere che questa richiesta non è valida, una critica della ragione per mezzo delle antinomie e della loro soluzione non serve affatto; serve invece una critica della ragione intesa nel mio senso, ossia una ricerca della relazione della conoscenza astratta con la conoscenza intuitiva immediata, per mezzo della discesa dall'universalità indeterminata della prima alla solida determinatezza della seconda. Da una ricerca di questo tipo risulta poi che l'essenza della ragione non consiste in alcun modo nell'esigenza di un incondizionato: non appena essa proceda con piena consapevolezza, infatti, non può che scoprire da sola che un incondizionato è addirittura un nonsenso. La ragione, in quanto è una facoltà conoscitiva, può avere a che fare sempre e solo con oggetti; ogni oggetto per il soggetto, però, è necessariamente e irrevocabilmente sottoposto e assegnato al principio di ragione, tanto *a parte ante*, quanto *a parte post*. La validità del principio di ragione è cosí fortemente connessa alla forma della coscienza che non ci si può rappresentare oggettivamente assolutamente | nulla di cui non si debba esigere un ulteriore perché, e dunque nulla di assolutamente assoluto, che sarebbe una vera e propria sciocchezza. Che, per comodità, si arresti questo o quello da qualche parte e si assuma arbitrariamente di chiamarlo

574

assoluto, non porta a nulla di contro a quella incrollabile certezza *a priori*, quand'anche si assuma cosí facendo un'aria di superiorità. Di fatto, l'intero discorso dell'assoluto, che è stato quasi l'unico tema delle filosofie tentate da Kant in avanti, altro non è che la prova cosmologica sotto mentite spoglie. Infatti quest'ultima, destituita da tutti i diritti e messa al bando in seguito al processo intentatole da Kant, non si può piú mostrare sotto il suo vero aspetto e si presenta perciò con travestimenti di ogni tipo, ora in abiti nobili, ammantata dall'intuizione intellettuale o dal puro pensiero, ora come un vagabondo dall'aria sospetta che, con i filosofemi piú mediocri, in parte mendica e in parte estorce quel che vuole ottenere. Se quei signori vogliono assolutamente avere un assoluto, allora voglio dargliene io in mano uno capace di soddisfare qualsiasi esigenza molto meglio di tutte le figure nebulose di cui hanno fantasticato: la materia. Essa non nasce e non perisce, ed è dunque effettivamente indipendente e *quod per se est et per se concipitur*[171]; dal suo grembo scaturisce ogni cosa, e ogni cosa fa ritorno ad essa: cosa si può desiderare di piú da un assoluto? – A loro, piuttosto, per i quali la critica della ragione non ha suonato, si dovrebbe gridare:

> Non siate come le donne, che sempre
> sogliono ritornare sulle loro risoluzioni
> anche dopo che per ore si è ragionato con loro[172].

Che il riportarsi a una causa incondizionata, a un principio primo, non sia in alcun modo fondato sull'essenza della ragione è del resto dimostrato anche dal fatto che le piú antiche religioni della nostra razza, che ancora oggi hanno il maggior numero di seguaci sulla terra, ossia il bramanesimo e il buddismo, non conoscono né ammettono ipotesi di questo genere, ma lasciano proseguire all'infinito la serie dei fenomeni che si condizionano reciprocamente[173]. Rinvio, a questo proposito, all'osservazione che farò piú avanti, quando criticherò la prima antinomia, e si può anche consultare la *Dottrina del Buddismo* di Upham (p. 9)[174] e, in generale, un qualsiasi buon resoconto delle religioni | dell'Asia. Giudaismo e ragione non dovrebbero essere identificati. –

575

[171] [«Ciò che è per sé ed è concepito per sé». Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, I, def. 3; trad. it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 87.]

[172] [F. SCHILLER, *Wallensteins Tod*, II, II; trad. it. di B. Allason, *La morte di Wallenstein*, in ID., *Teatro*, Einaudi, Torino 1969, p. 609.]

[173] [Le ultime parole mancano in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 624.]

[174] [Cfr. E. UPHAM, *The History and Doctrine of Buddhism*, Ackermann, London 1829.]

Kant, che pure non vuole in nessun modo affermare che il suo preteso principio della ragione abbia una validità oggettiva, ma che ne ha una solo soggettiva, lo deduce, anche come tale, solo per mezzo di un sofisma superficiale (p. 307; V, 364)[175]. Dunque, poiché noi cerchiamo di sussumere, fino a che ci riusciamo, ogni verità a noi nota sotto una verità piú generale, questo non dev'essere altro che quella caccia all'incondizionato che abbiamo presupposto. In verità, però, con una ricerca di tal fatta non facciamo altro che applicare la ragione – vale a dire quella facoltà della conoscenza astratta, universale, che distingue l'uomo che riflette, che parla, che pensa, dall'animale, che è schiavo del presente – e utilizzarla in modo appropriato per semplificare la nostra conoscenza con uno sguardo d'insieme. Giacché l'uso della ragione consiste proprio nel fatto che riconosciamo il particolare attraverso l'universale, il caso attraverso la regola, quest'ultima con una regola piú generale, e dunque nel fatto che noi cerchiamo i punti di vista piú generali possibili; attraverso uno sguardo d'insieme di tal fatta la nostra conoscenza viene appunto semplificata e perfezionata a tal punto che da essa sorge la grande differenza tra la vita animale e la vita umana, e poi quella tra la vita dell'uomo civile e la vita del selvaggio. Ora, certamente la serie delle ragioni della conoscenza, che esiste solamente nel dominio dell'astratto, ossia della ragione, trova ogni volta una fine nell'indimostrabile, vale a dire in una rappresentazione non ulteriormente condizionata da questa figura del principio di ragione, ossia nella ragione immediatamente intuitiva, *a priori* o *a posteriori*, della piú alta proposizione della catena argomentativa. Ho già mostrato nel § 50 del mio saggio sul principio di ragione che qui, propriamente, la serie delle ragioni della conoscenza passa in quella delle ragioni del divenire o dell'essere[176]. Ora, però, voler far valere questa circostanza per dimostrare, sia pure solo a livello di esigenza, un incondizionato attraverso la legge di causalità è possibile solo ove non siano ancora state distinte le figure del principio di ragione e, attenendosi alla mera espressione astratta, le si confondano tutte. Kant però cerca addirittura di fondare questo equivoco attraverso un mero gioco di parole tra *universalitas* e *università* (p. 322; V, 379)[177]. – È dunque radicalmente falso

576

[175] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, *Introduzione*, II, C: «Dell'uso puro della ragione» (pp. 309-10).]

[176] [Cfr. ZA, V, pp. 172-74; *Quadruplice II*, pp. 216-19: *Serie di ragioni e conseguenze*.]

[177] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro I, sez. II, p. 319: «Dunque, nella conclusione di un sillogismo restringiamo un predicato a un particolare oggetto, dopo che, nella premessa maggiore, abbiamo pensato tale predicato in tutta la sua estensione, sotto una certa condizione. Questa quantità integrale dell'estensione, rispetto a una determinata condizione, si chiama l'universalità (*universalitas*). Nella sintesi delle intuizioni, le fa riscontro la totalità delle condizioni (*universitas*). Il concetto trascendentale della ragione non è altro quindi che il concetto della totalità delle condizioni, per un certo condizionato. Ma poiché soltanto l'incondizionato rende possibile la totalità delle condizioni e poiché, viceversa, la totalità delle condizioni è sempre come tale incondizionata, un concetto razionale puro può in generale esser chiarito come il concetto dell'incondizionato, in quanto include il fondamento della sintesi del condizionato».]

| che la nostra accurata ricerca di principî conoscitivi piú elevati, di verità piú generali, tragga origine dal presupposto di un oggetto incondizionato quanto alla sua esistenza, o che abbia con esso anche soltanto qualcosa in comune. Come potrebbe mai essere essenziale alla ragione il presupporre qualcosa che essa stessa deve riconoscere come un nonsenso non appena vi rifletta con attenzione? L'origine di quel concetto dell'incondizionato, piuttosto, non può essere trovata mai in nient'altro che nella pigrizia dell'individuo che, cosí facendo, vuole sbarazzarsi di tutte le domande ulteriori, proprie e altrui, sebbene non sia in alcun modo autorizzato a farlo.

Ora, è vero che lo stesso Kant nega che questo sedicente principio della ragione abbia una validità oggettiva, e tuttavia lo presenta comunque come un presupposto soggettivo necessario e, cosí facendo, introduce nella nostra conoscenza una conflittualità insanabile[178] che presto lascia emergere con chiarezza. A questo scopo egli (p. 322; V, 379) sviluppa ulteriormente quel principio della ragione secondo il suo prediletto metodo simmetrico-architettonico[179]. Dalle tre categorie della relazione scaturiscono tre specie di sillogismo, ciascuna delle quali fornisce il filo conduttore per la ricerca di un particolare incondizionato, sí che, daccapo, di incondizionati se ne danno tre: anima, mondo (come oggetto in sé e totalità chiusa), Dio. Ora, qui va evidenziata subito una notevole contraddizione, della quale però Kant sembra non avvedersi, poiché sarebbe assai pericolosa per la simmetria: due di questi incondizionati sono essi stessi a loro volta condizionati dal terzo; anima e mondo sono cioè condizionati da Dio, che è la causa che li produce; essi non hanno dunque affatto in comune con il terzo il predicato dell'incondizionatezza, che pure è quello che qui interessa, ma solo quello dell'essere inferiti per mezzo di principî d'esperienza, al di là dell'ambito della sua possibilità.

Se mettiamo da parte questo, troviamo daccapo nei tre incondi-

[178] [«Insanabile» viene omesso da *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 627.]

[179] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro I, sez. II, pp. 319 sgg.]

zionati nei quali, secondo Kant, ogni ragione, seguendo le proprie leggi essenziali, deve imbattersi, i tre oggetti fondamentali intorno ai quali si è mossa tutta quanta la filosofia che è stata influenzata dal cristianesimo, dalla Scolastica fino a Christian Wolf. Per quanto quei concetti siano ora diventati, grazie a quei filosofi, accessibili e familiari alla semplice ragione, questo però non significa in alcun modo che essi, anche senza rivelazione, | debbano risultare dallo sviluppo di ogni ragione, come un prodotto peculiare dell'essenza stessa di quest'ultima. Per stabilirlo si dovrebbe ricorrere all'aiuto della ricerca storica e indagare se i popoli antichi e non europei, soprattutto gli Indiani, e molti dei piú antichi filosofi greci, siano effettivamente pervenuti a questi concetti, o se non siamo invece semplicemente noi che, con troppa faciloneria, li attribuiamo loro, al modo in cui i Greci ritrovavano dappertutto i loro dèi, quando scorrettamente traduciamo il *Brahma* degli Indú e il *Tien* dei Cinesi con la parola «Dio»; o se piuttosto l'autentico teismo non debba essere ritrovato solamente nella religione giudaica e nelle due religioni che sono derivate da essa, i cui seguaci proprio per questo riuniscono sotto il nome di pagani gli aderenti a tutte le altre religioni sulla terra – un'espressione, detto per inciso, molto ingenua e rozza, che quanto meno dovrebbe essere bandita dagli scritti delle persone colte, poiché identifica e ficca in un unico sacco brahmanici, buddisti, egizi, greci, romani, germani, galli, irochesi, patagonici, caraibici, tahitiani, australiani, eccetera eccetera. Un'espressione del genere potrà andar bene per i preti, ma nel mondo degli intellettuali le si deve mostrare subito la porta: può partire per l'Inghilterra e stabilirsi a Oxford. – Che specialmente il buddismo, la religione che al mondo conta il maggior numero di seguaci, non contenga proprio alcuna forma di teismo, e che anzi lo aborrisca, è ormai acquisito. Per quel che riguarda Platone, sono dell'avviso che egli debba i suoi periodici accessi di teismo ai giudei. Numenio[180] (secondo Clemente Alessandrino, *Stromata*, I, c. 22; Eusebio, *Preparazione evangelica*, XIII, 12; e la *Suda*[181], alla voce «Numenio») lo chiama perciò il *Moses graecisans*[182]: «Τί γάρ ἐστι Πλάτων, ἢ Μωσῆς ἀττικίζων»[183] e gli rimprovera di avere rubato (αποσυλησας) le sue dottrine su Dio e la creazione dagli scritti mosaici. Clemente[184] torna spesso sul fatto che Platone avrebbe conosciuto e utilizzato Mosè, per esempio in *Stromata*, I, 25. – V, c. 14 § 90, eccetera – *Paedagog.*, II, 10 e III, 11; anche nella *Cohortatio ad gentes*, c. 6, dove, dopo aver insultato e deriso, nel capitolo precedente, tutti i filosofi greci al modo di un frate cappuccino | poiché non sono stati giudei, loda esclusivamente Platone e prorompe in grida di vero e proprio giubilo per il fatto che egli, come ha appreso la sua geometria dagli Egiziani, la sua astronomia dai Babilonesi, la magia dai Traci e molte cose anche dagli Assiri, cosí ha appreso il proprio teismo dai Giudei: «Οἶδά σου τοὺς διδασκάλους, κἂν ἀποκρύπτειν ἐθέλῃς, […] δόξαν τὴν τοῦ θεοῦ παρ'αὐτῶν ὠφέλησαι τῶν Ἑβραίων» (*tuos magistros novi, licet eos celare velis, […] illa de Deo sententia suppeditata tibi est ab Hebraeis*)[185]. Un scena di riconoscimento davvero commovente. – Ma una singolare conferma della questione la scopro in ciò che segue. Secondo Plutarco (*in Mario*)[186] e meglio ancora, secondo Lattanzio (I, 3,19)[187], Platone avrebbe ringraziato la natura di essere nato uomo e non animale, maschio e non femmina[188], greco e non barbaro. Ora, nelle preghiere dei Giudei di Isaak Euchel, a p. 7 della seconda edizione (1799) della traduzione dall'ebraico, c'è una preghiera del mattino nella quale colui che rende grazie ringrazia e loda Dio per averlo fatto nascere giudeo e non pagano, libero e non schiavo, maschio e non femmina. – Una ricerca storica di questo genere avrebbe risparmiato a Kant la cattiva necessità

[180] [Il filosofo medio-platonico Numenio di Apamea (seconda metà del II secolo).]

[181] [La *Praeparatio evangelica* è un importante scritto apologetico di Eusebio di Cesarea (se ne veda l'edizione bilingue curata da G. Di Nola, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2001). La *Suda* è un lessico di età bizantina, il maggiore che ci sia pervenuto, con le sue trentamila voci.]

[182] [Un «Mosè grecizzato».]

[183] [«Platone è infatti un Mosè atticizzante».]

[184] [Clemente Alessandrino (150-215 ca.), considerato il primo gnostico cristiano. Gli scritti che Schopenhauer cita sono, nell'ordine: *Stromata* (cfr. la trad. it. a cura di M. Rizzi, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, nuova edizione riveduta e ampliata, Edizioni Paoline, Milano 2006), *Paedagogus* (cfr. la trad. it. a cura di D. Tessore, *Il pedagogo*, Città Nuova, Roma 2005), *Cohortatio ad gentes* (o *Protrepticus*; cfr. la trad. it. a cura di F. Migliore, Città Nuova, Roma 2004).]

[185] [«I tuoi maestri li conosco, anche se tu li vorresti tenere celati […]. La tua fede in Dio l'hai ricavata dagli Ebrei» (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Cohortatio ad gentes*, cap. VI, § 70).]

[186] [Cfr. PLUTARCO, *Vita di Mario*, introduzione, testo e commento a cura di E. Valgiglio, La Nuova Italia, Firenze 1967.]

[187] [Cfr. LUCIO CECILIO FIRMIANO LATTANZIO, *Divinae institutiones*, testo latino e trad. it. a cura di U. Boella, Sansoni, Firenze 1973.]

[188] [Cfr. I. A. EUCHEL, *Gebete der hochdeutschen und polnischen Juden*, Königsberg 1786-1788; Wien 1790-98². Vale la pena rilevare che Isaac Abraham Euchel (1758-1804) fu allievo di Kant, il quale nel 1787 valutò anche la possibilità di farlo chiamare come professore di lingue orientali all'Università di Königsberg.]

nella quale finisce per cadere quando fa derivare necessariamente quei tre concetti dalla natura della ragione e tuttavia mostra che sono insostenibili e non possono essere fondati dalla ragione, facendo in questo modo della ragione stessa un sofista, quando dice (p. 339; V, 397): «Si tratta di sofisticazioni dovute non già all'uomo, ma alla ragion pura stessa, di cui neppure il piú accorto degli uomini è in grado di liberarsi; potrà magari, con grande sforzo, prevenire l'errore, ma non gli sarà possibile liberarsi una volta per sempre dalla parvenza che senza posa lo insidia e si prende giuoco di lui»[189]. Queste «idee della ragione» di Kant, perciò, andrebbero paragonate al fuoco, nel quale i raggi convergenti riflessi da uno specchio concavo si incontrano a pochi pollici dalla superficie, ragion per cui, in forza di un inevitabile processo intellettuale, ci si presenta in quel punto un oggetto che è una cosa priva di realtà.

Molto infelicemente, però, per quei tre sedicenti prodotti necessari della ragione pura speculativa è stato scelto il nome di idee, prendendolo da Platone, il quale con esso aveva designato le | [579] forme eterne che, moltiplicate dal tempo e dallo spazio, diventano imperfettamente visibili nelle innumerevoli cose divenienti particolari. Le idee di Platone sono in ragione di ciò in tutto e per tutto intuitive, come mostra in modo preciso anche la parola stessa che egli ha scelto per esse, parola che potrebbe essere tradotta in modo adeguato con «enti intuibili» o «enti visibili». E Kant se ne è impadronito per designare ciò che si trova cosí lontano da ogni possibilità di intuizione che persino il pensiero astratto può raggiungerle solo a metà. La parola idea, che Platone ha introdotto per primo, da allora ha conservato sempre, per ventidue secoli, il significato nel quale la utilizzava Platone: giacché non solo tutti i filosofi dell'antichità, ma anche tutti gli Scolastici, e persino i Padri della Chiesa e i teologi del Medioevo l'hanno utilizzata solo in quel significato platonico, ossia nel senso della parola latina *exemplar*, come dice espressamente Suarez nella prima sezione della sua venticinquesima disputa[190]. – Che, piú tardi, a causa della povertà del loro linguaggio, Inglesi e Francesi abbiano abusato di quella parola non è una bella cosa, ma non è grave. L'uso improprio da parte di Kant della parola idea – che ha sostituito a quello precedente un significato nuovo, ricavato dal filo sottile del non essere, essa, oggetto d'esperienza, caratteristica che ha sí

[189] [*Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, p. 330.]

[190] [Il riferimento è alle *Disputationes Metaphysicae* di Suarez.]

in comune con le idee di Platone, ma anche con tutte le chimere possibili – non può dunque essere in alcun modo giustificato. Ora, dato che l'uso improprio di pochi anni non può essere preso in considerazione di contro all'autorità di cosí tanti secoli, io ho usato la parola idea sempre nel suo significato antico, originario, platonico.

La confutazione della psicologia razionale[191] nella prima edizione della *Critica della ragione pura* è molto piú estesa e approfondita che nella seconda e nelle successive edizioni; qui perciò ci dobbiamo servire assolutamente di quella. Questa confutazione ha, nell'insieme, un merito molto grosso e molto di vero. Eppure io sono del tutto convinto che sia solamente per amore di simmetria che Kant deriva come necessario il concetto dell'anima da quel paralogismo per mezzo dell'applicazione dell'esigenza dell'|[580] incondizionato al concetto di sostanza, che è la prima categoria della relazione, e che perciò afferma che, in questo modo, in ogni ragione speculativa si forma il concetto di un'anima. Se esso avesse effettivamente la propria origine nel presupposto di un soggetto ultimo di tutti i predicati di una cosa, allora si sarebbe dovuto altrettanto necessariamente accettare che vi sia un'anima non solamente nell'uomo, ma anche in ognuna delle cose prive di vita, dato che anche una cosa di tal fatta richiede l'esistenza di un soggetto ultimo di tutti i suoi predicati. In generale, tuttavia, Kant utilizza un'espressione del tutto inammissibile quando parla di un qualche cosa che può esistere solo come soggetto e non come predicato (per esempio nella *Critica della ragione pura*, p. 323; V, 412[192]; e nei *Prolegomeni*, §§ 4 e 47[193]), sebbene già nella *Metafisica* di Aristotele, IV, 8, se ne possa trovare un precedente[194]. Nul-

[191] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. I (*Intorno ai paralogismi della ragion pura*), pp. 331 sgg.]

[192] [Cfr. *ibid.*, p. 339: «Che questa risoluzione del celebre argomento in un paralogismo sia rigorosamente esatta, si vede chiaramente qualora si rilegga l'Osservazione generale alla rappresentazione sistematica dei principî e la sezione concernente i noumeni, dove venne data la dimostrazione del fatto che il concetto di una cosa, capace per se stessa di esistere come soggetto ma non come semplice predicato, non presuppone minimamente una realtà oggettiva; ossia che non è possibile sapere se a un concetto del genere spetti mai un oggetto, e ciò perché non si riesce a cogliere la possibilità di un tal modo di esistere».]

[193] [Cfr. *Prolegomeni*, pp. 51-53 e 135. Il testo rinvia ai §§ 4 e 47 dei *Prolegomeni*; il § 4, tuttavia, si occupa d'altro, ed è più verosimile che si tratti invece del § 46 (pp. 133-35).]

[194] [Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, D, 8, 1017b: «Ne risulta che la sostanza si intende secondo due significati: *a*) ciò che è sostrato ultimo, il quale non viene piú predicato di altra cosa, e *b*) ciò che, essendo un alcunché di determinato, può anche essere separabile, e tale è la struttura e la forma di ciascuna cosa» (trad. it. di G. Reale, Vita e pensiero, Milano 1993, vol. II, p. 217).]

la, infatti, esiste come soggetto e come predicato, giacché queste espressioni appartengono in modo esclusivo alla logica, e indicano la relazione reciproca dei concetti astratti. Ora, nel mondo intuitivo il loro correlato o sostituto dovrebbero essere sostanza e accidente. Ma allora noi non abbiamo alcun bisogno di andare piú a lungo alla ricerca di ciò che esiste sempre solo come sostanza e mai come accidente, ma lo troviamo immediatamente nella materia. È essa la sostanza di tutte le proprietà delle cose, che ne costituiscono gli accidenti. Essa è effettivamente, se ci si vuole attenere alla pur biasimata espressione kantiana, il soggetto ultimo di tutti i predicati di ogni cosa data empiricamente, ossia ciò che resta dopo la rimozione di tutte le sue proprietà di ogni tipo; e questo vale per l'uomo come per l'animale, la pianta o la pietra, ed è cosí evidente che solo chi si rifiuta deliberatamente di vederla può dire che non ci sia. Che essa sia effettivamente il prototipo del concetto di sostanza lo mostrerò subito. – Soggetto e predicato, però, stanno piuttosto a sostanza e accidente come il principio di ragione sufficiente nella logica sta alla legge di causalità nella natura, e come non è ammissibile scambiare o identificare questi ultimi, cosí non è ammissibile scambiare o identificare nemmeno quelli. Questo scambio e questa identificazione, però, Kant li spinge fino al grado piú alto nei *Prolegomeni*, § 46, per far sorgere il concetto di anima da quello di soggetto ultimo di tutti i predicati e dalla forma del sillogismo categorico[195]. Per scoprire il carattere | sofistico di questo paragrafo, basta solo riflettere sul fatto che soggetto e predicato sono determinazioni puramente logiche, che riguardano unicamente e solamente i concetti astratti e solo secondo la loro relazione nel giudizio: sostanza e accidente, viceversa, appartengono al mondo intuitivo e alla sua inclusione nell'intelletto, ma si trovano in esso solo come identici con materia e forma, o qualità; di questo dirò subito qualcosa di piú.

581

L'opposizione che ha occasionato l'assunto di due sostanze fondamentalmente diverse, quella di corpo e anima, è in verità quella dell'oggettivo e del soggettivo. Ove l'uomo si comprenda oggettivamente nell'intuizione esterna, trova un essere esteso spazialmente e, in generale, completamente corporeo; ove egli, viceversa, si comprenda nella semplice autocoscienza, ossia in modo puramente soggettivo, trova solo un essere che vuole e che rappresenta, libero da tutte le forme dell'intuizione e dunque privo anche di tutte le

[195] [Cfr. *Prolegomeni*, pp. 133-35.]

qualità che si addicono al corpo. Adesso egli forma il concetto di anima, come tutti i concetti trascendenti, che Kant chiama idee, applicando il principio di ragione, la forma di tutti gli oggetti, a ciò che oggetto non è, e propriamente, in questo caso, al soggetto del conoscere e del volere. Egli dunque considera conoscere, pensare e volere come effetti dei quali ricerca la causa e, dato che non può a tal fine assumere il corpo, pone come causa qualcosa di completamente diverso dal corpo. È in questo modo che il primo e l'ultimo dei dogmatici, vale a dire già Platone nel *Fedro* e ancora persino Wolf, dimostrano l'esistenza dell'anima, ossia a partire dal pensiero e dal volere come effetti che consentono di risalire a quella causa. Solo dopo che in questa maniera, ipostatizzando una causa corrispondente all'effetto, prese forma il concetto di un essere immateriale, semplice, indistruttibile, la scuola lo sviluppò e lo dimostrò a partire dal concetto di s o s t a n z a. Ma questo stesso concetto essa lo aveva già in precedenza costruito proprio a questo scopo, con il seguente notevole artificio.

Con la prima classe di rappresentazioni, vale a dire con il mondo reale, intuitivo, è data anche la rappresentazione della materia, poiché la legge di causalità che la governa determina il mutamento degli stati, i quali presuppongono a loro volta un che di permanente, del quale essi sono il mutamento. Piú sopra, a proposito del principio della permanenza | della sostanza, ho mostrato, richiamandomi a passi precedenti, che la rappresentazione della materia si produce in quanto nell'intelletto, per il quale soltanto essa esiste, tempo e spazio vengono intimamente unificati attraverso la legge di causalità (la sua unica forma conoscitiva), e che la parte dello spazio in questo prodotto si manifesta come la permanenza della m a t e r i a, la parte del tempo invece come il mutamento degli s t a t i di essa. Puramente per sé, la materia può inoltre essere pensata solo *in abstracto*, ma non può invece essere intuita, dato che si presenta sempre all'intuizione già dotata di forma e qualità. Ora, di questo concetto di m a t e r i a la s o s t a n z a è daccapo un'astrazione, e di conseguenza un *genus* superiore, ed è sorta perciò dal fatto che del concetto di materia si è lasciato sussistere solo il predicato della permanenza, fingendo che tutte le altre sue proprietà essenziali – estensione, impenetrabilità, divisibilità, eccetera – non esistessero. Come ogni *genus* superiore, anche il concetto di s o s t a n z a contiene i n s é m e n o del concetto di m a t e r i a; non per questo, tuttavia, come sempre capita normalmente al *genus* superiore, contiene s o t t o d i s é p i ú d i e s s o, in quanto non comprende

582

accanto alla materia una molteplicità di *genera* inferiori; quest'ultima resta invece l'unica vera sottospecie del concetto di sostanza, l'unica che possa essere dimostrata, per mezzo della quale il suo contenuto si realizza e ottiene una giustificazione. Dunque lo scopo per il quale normalmente la ragione produce attraverso l'astrazione un concetto[196] superiore, consistente nel pensare insieme in esso, attraverso determinazioni collaterali, piú sottospecie diverse, qui non si realizza; di conseguenza, o quell'astrazione è stata proposta senza alcuno scopo e oziosamente, oppure essa ha un secondo scopo nascosto. Ora, questo secondo scopo viene in luce quando, sotto al concetto di sostanza, alla sua autentica sottospecie, la materia, ne viene coordinata una seconda, ossia la sostanza immateriale, semplice, indistruttibile: l'anima. L'introduzione surrettizia di questo concetto, tuttavia, si verifica in quanto già nella costruzione del concetto superiore di sostanza[197] si era proceduto in modo illegittimo e illogico. Nel suo procedere legittimo la ragione costruisce un concetto di genere superiore sempre e solo ponendo l'uno accanto all'altro diversi concetti di specie e procede poi in modo discorsivo operando confronti e, abbandonando le loro differenze e conservando le loro caratteristiche comuni, ottiene quel concetto di genere che le comprende tutte, ma che ha un contenuto minore; dal che segue che i concetti di specie debbono | sempre precedere i concetti di genere. Nel caso presente, però, si verifica il contrario. Solo il concetto di materia esisteva prima del concetto di genere di sostanza, che, senza motivo e di conseguenza senza giustificazione, venne oziosamente costruito a partire da quello, abbandonandone arbitrariamente tutte le determinazioni eccetto una. Solo in un secondo momento accanto al concetto di materia venne posta e introdotta di soppiatto quella seconda, impropria sottospecie. Ora, però, per la costruzione di quest'ultima non serviva altro che un'esplicita negazione di quanto nel concetto di genere superiore era stato tacitamente abbandonato già prima, ossia estensione, impenetrabilità, divisibilità. Il concetto di sostanza, dunque, è stato costruito solo per poter essere il veicolo dell'introduzione surrettizia del concetto della sostanza immateriale. Esso è, di conseguenza, ben lontano dal poter valere come una categoria o come una funzione necessaria dell'intelletto: è piuttosto un concetto di cui si può fare del tutto a meno, poiché il suo

[196] [Non «un genere», come traduce *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 632.]
[197] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 632, omette «superiore».]

unico vero contenuto si trova già nel concetto di materia, accanto al quale esso non ha che un grande vuoto, un vuoto che nulla può riempire, se non la specie collaterale e surrettizia della sostanza immateriale, unicamente per accogliere la quale esso era stato costruito; ragion per cui esso, a rigore, va radicalmente respinto e sostituito ovunque dal concetto di materia.

Le categorie erano un letto di Procuste per ogni cosa possibile, ma i tre modi del sillogismo lo sono per le cosiddette idee. L'idea dell'anima è stata costretta a forza a cercare la propria origine nel sillogismo di forma categorica. Ora la serie tocca alle rappresentazioni dogmatiche intorno al mondo nella sua totalità, in quanto esso, come oggetto in sé, viene pensato tra due confini, quello dell'infinitamente piccolo (atomo) e quello dell'infinitamente grande (gli estremi confini del mondo nel tempo e nello spazio)[198]. Ora, questi debbono procedere dalla forma del sillogismo ipotetico. E per farlo non è necessaria alcuna particolare costrizione. Il giudizio ipotetico, infatti, riceve la propria forma dal principio di ragione e da una sua applicazione sconsiderata, incondizionata; e quando poi lo si abbandona arbitrariamente, scaturiscono di fatto tutte quante le | cosiddette idee, non soltanto quelle cosmologiche; vale a dire che, in modo conforme a quel principio, viene cercata sempre e solo la dipendenza di un oggetto dall'altro, sino a quando, infine, la stanchezza della capacità di immaginazione pone termine al viaggio; con il che si perde di vista che ciascun oggetto, anzi, l'intera serie degli oggetti e lo stesso principio di ragione, dipendono in modo molto piú prossimo e rilevante dal soggetto conoscente, per i cui oggetti soltanto, le rappresentazioni, vale quel principio, in quanto tramite esso viene determinata solamente la loro posizione nello spazio e nel tempo. Dato dunque che la forma della conoscenza dalla quale sono qui derivate le sole idee cosmologiche, ossia il principio di ragione, è l'origine di tutte le ipostasi sofistiche, non serve qui alcun sofisma; tanto piú ne occorrono, però, per classificare quelle idee secondo i quattro titoli delle categorie.

1) Le idee cosmologiche riguardo al tempo e allo spazio, ossia riguardo ai confini del mondo nell'uno e nell'altro, vengono audacemente considerate come determinate dalla categoria della quantità, con la quale, è evidente, esse non hanno nulla in comune se

[198] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. II, pp. 354 sgg.]

non, in logica, la casuale denominazione della circonferenza del concetto del soggetto nel giudizio con la parola quantità[199], un'espressione figurata al posto della quale avrebbe potuto esserne scelta altrettanto opportunamente un'altra. Ma per l'amore di Kant per la simmetria questo è sufficiente per utilizzare la fortunata circostanza di questa denominazione e annodare ad essa i dogmi trascendenti dell'estensione del mondo.

2) In modo ancora piú audace Kant annoda alla qualità, vale a dire all'affermazione o negazione in un giudizio, le idee trascendenti sulla materia, un'operazione a fondamento della quale non c'è nemmeno una casuale somiglianza verbale; giacché è proprio alla quantità e non alla qualità della materia che si riferisce la sua divisibilità meccanica (non chimica). Ma, ciò che piú conta, tutta questa idea della divisibilità non appartiene affatto alle conseguenze secondo il principio di ragione, dal quale, come dal contenuto della forma ipotetica, dovrebbero comunque derivare tutte le idee cosmologiche. Giacché l'affermazione sulla quale si basa Kant, che la relazione delle parti al tutto sia quella della condizione al condizionato, ossia una relazione conforme al principio di ragione, è un 585 sofisma davvero sottile, e tuttavia privo di | fondamento. Quella relazione si basa piuttosto sul principio di contraddizione. Giacché il tutto non è in forza delle parti, né queste ultime sono in forza di quello; l'uno e le altre sono invece necessariamente insieme, poiché sono una cosa sola, e la loro separazione è solo un atto arbitrario. Da ciò risulta, secondo il principio di contraddizione, che, quando il pensiero sopprime le parti, sopprime anche il tutto, e viceversa; ma da ciò non segue in nessun modo che le parti siano la ragione che condiziona il tutto, che ne sarebbe la conseguenza, e che noi perciò saremmo necessariamente spinti dal principio di ragione a cercare le parti ultime per poter comprendere il tutto a partire da esse, che ne sarebbero la ragione. – Difficoltà cosí gravi supera qui l'amore per la simmetria!

3) Sotto il titolo della relazione ci dovrebbe ora essere, propriamente, l'idea della causa prima del mondo. Kant deve però metterla da parte per il quarto titolo, quello della modalità, per il quale diversamente non rimarrebbe alcunché e sotto il quale egli poi costringe a forza questa idea, per il fatto che il contingente (vale a dire, secondo la sua spiegazione, diametralmente opposta alla verità, ogni conseguenza che deriva dalla propria ra-

[199] [Incompleto in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 634.]

gione) attraverso la causa prima diventa necessario. Come terza idea, perciò, per favorire la simmetria, compare qui il concetto di libertà, con il quale però, propriamente, si intende solo l'idea (che qui, almeno per una volta, è appropriata) della causa del mondo, come afferma con chiarezza l'annotazione alla tesi della terza antinomia[200]. La terza e la quarta antinomia sono dunque, in fondo, tautologiche[201].

Al di là di tutto questo, comunque, trovo e affermo che l'intera antinomia è una mera finzione, una battaglia fittizia. Solo le affermazioni delle antitesi riposano effettivamente sulle forme della nostra facoltà conoscitiva, vale a dire, ove ci si voglia esprimere in modo oggettivo, sulle leggi naturali piú universali, necessarie, certe *a priori*. Soltanto le loro argomentazioni, perciò, sono ricavate da ragioni oggettive. Viceversa, le affermazioni e le argomentazioni delle tesi non hanno se non un fondamento soggettivo, si basano completamente soltanto sulla debolezza dell'individuo che ragiona, la cui immaginazione si stanca di retrocedere all'infinito e mette perciò fine a questo regresso con dei presupposti arbitrari che cerca di dissimulare meglio che può e la cui capacità di giudizio, inoltre, è a questo punto come paralizzata da pregiudizi | impressi in essa 586 precocemente e saldamente. Ragion per cui l'argomentazione a sostegno della tesi, in tutte e quattro le antinomie, è sempre e solo un sofisma; quella addotta a sostegno dell'antitesi, invece, è una conseguenza inevitabile che la ragione ricava dalle leggi, a noi note *a priori*, del mondo come rappresentazione. Va detto anche che Kant solo molto faticosamente e con numerosi artifici ha potuto mantenere in piedi la tesi e farle muovere degli attacchi illusori a un avversario munito di una forza originaria. Qui il suo primo e usuale artificio è quello di non mettere in evidenza il *nervus argumentationis* per portarlo dinanzi agli occhi isolato, nudo e chiaro quanto piú possibile, come si fa quando si è consapevoli della verità del proprio principio, ma piuttosto di introdurlo ricoperto e avvolto da ambo le parti da un profluvio di proposizioni superflue e prolisse.

Le tesi e le antitesi che qui ora sono presentate in questo modo in conflitto ricordano il δίκαιος e l'ἄδικος λόγος che Socrate, nelle *Nuvole* di Aristofane, fa scontrare l'uno contro l'altro[202]. Si tratta

[200] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. II, sez. II, pp. 384-86.]

[201] [Cfr. *ibid.*, pp. 382-93.]

[202] [Sono il «discorso giusto» e il «discorso ingiusto» di cui parla il commediografo Aristofane. Cfr. ARISTOFANE, *Nuvole*, vv. 889-1104; trad. it. in *Socrate, Tutte le testimonianze*

tuttavia di una somiglianza solo formale, che non si estende anche al contenuto, come vorrebbero affermare volentieri coloro i quali attribuiscono a queste, che sono le piú speculative fra tutte le questioni affrontate dalla filosofia teoretica, un'influenza sulla moralità, e considerano perciò seriamente[203] la tesi come il δίκαιος e l'antitesi invece come l'ἄδικος λόγος. Non intendo comunque abbassarmi a prendere in considerazione questo genere di piccole menti limitate e scombinate e, rendendo onore non a costoro ma alla verità, intendo smascherare come sofismi le argomentazioni addotte da Kant a sostegno delle singole tesi, mentre quelle relative alle antitesi sono condotte in modo del tutto onesto, corretto, e sono ricavate da ragioni oggettive. – Presuppongo che, durante questo esame, si abbia sempre presente la specifica antinomia kantiana.

Se si volesse far valere la prova della tesi nella prima antinomia, essa dimostrerebbe troppo, in quanto sarebbe applicabile altrettanto bene sia al tempo stesso sia al mutamento che si verifica in esso e verrebbe perciò a dimostrare che il tempo stesso ha dovuto avere un inizio, il che è privo di senso[204]. Il sofisma, del resto, consiste in questo: invece della mancanza di cominciamento della serie degli stati, di cui prima si è parlato, improvvisamente viene scorrettamente introdotta la loro mancanza di fine (infinità), dopo di che si dimostra, cosa di cui nessuno dubita, che | ad essa contraddice logicamente l'esser-compiuta e che pertanto ogni presente è la fine del passato. La fine di una serie priva di principio si può tuttavia sempre p e n s a r e senza che ciò pregiudichi la sua mancanza di principio; cosí come, viceversa, si può anche p e n s a r e l'inizio di una serie infinita. Contro l'argomento, effettivamente corretto, dell'antitesi, ossia che i mutamenti a l l ' i n d i e t r o del mondo presuppongono in modo puro e semplice necessariamente una serie infinita di mutamenti, non viene invece addotto proprio niente. La possibilità che la serie causale abbia termine una volta o l'altra in un punto fermo assoluto la possiamo pensare; ma non possiamo pensare in alcun modo la possibilità di un inizio assoluto[205].

da Aristofane e Senofonte ai Padri Cristiani, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 38-45.]

[203] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 636, omette «seriamente».]

[204] [Ecco la prima antinomia: «*Tesi*. Il mondo ha un suo inizio nel tempo e, rispetto allo spazio, è chiuso entro limiti. *Antitesi*. Il mondo non ha né inizio né limiti nello spazio, ma è infinito, cosí rispetto al tempo quanto rispetto allo spazio» (*Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. II, sez. II, pp. 366-67).]

[205] Che l'assunzione di un limite del mondo nel tempo non sia affatto un pensiero necessario della ragione può essere dimostrato anche storicamente: gli Indú, infatti, non insegnano una dottrina di questo genere nemmeno nella religione popolare, e tanto meno nei *Veda*; essi cercano invece di esprimere mitologicamente, per mezzo di una cronologia di ampiezza mostruosa, l'infinità di questo mondo che si manifesta fenomenicamente, di questo inconsistente e insostanziale tessuto di Maya, mettendo contemporaneamente in risalto in modo molto ingegnoso la relatività di tutte le grandezze temporali nel mito seguente (POLIER, *Mythologie des Indous* [Schoell, Paris 1809], vol. II, p. 585). Le quattro età del mondo, nell'ultima delle quali noi viviamo, comprendono insieme 4 320 000 anni. Mille di questi periodi di quattro età del mondo costituiscono un giorno di Brahma, altri mille la sua notte. Il suo anno ha 365 giorni e 365 notti. Egli vive, sempre creando, per cento dei suoi anni e, quando muore, nasce subito un nuovo Brahma, e cosí di eternità in eternità. La medesima relatività del tempo è espressa anche dal mito specifico che è raccontato nei *Purana* e che si trova a p. 594 del secondo volume dell'opera della Polier; in esso un rajà, dopo aver fatto visita per pochi istanti a Vishnu nel suo cielo, al suo ritorno sulla terra trova che sono trascorsi molti milioni di anni e che è iniziata una nuova età del mondo, poiché ciascuno dei giorni di Vishnu equivale a cento ritorni delle quattro epoche del mondo. [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 637, omette il riferimento alla nuova età del mondo; *Mondo* 1989, p. 682, omette il riferimento all'inizio di una nuova età del mondo.]

Riguardo ai limiti spaziali del mondo viene dimostrato che, se esso deve essere indicato come un t u t t o d a t o , deve necessariamente avere dei limiti; la conseguenza è corretta, solo che ciò che doveva essere dimostrato era proprio la premessa, che invece resta priva di dimostrazione. La totalità presuppone i limiti e i limiti presuppongono la totalità: ma l'una e gli altri qui vengono arbitrariamente presupposti insieme. L'antitesi tuttavia non fornisce, per questo secondo punto, alcuna dimostrazione cosí soddisfacente come per il primo, poiché | il principio di causalità ci dà in mano determinazioni necessarie solo riguardo al tempo, non riguardo allo spazio, e certo ci concede la certezza *a priori* che nessun tempo pieno possa essere limitato da un tempo vuoto ad esso precedente e che nessun mutamento possa essere il primo, ma non quella che uno spazio pieno non possa avere accanto a sé alcuno spazio vuoto. Quanto a quest'ultimo, non sarebbe possibile prendere su di esso alcuna decisione *a priori*. E tuttavia la difficoltà di pensare il mondo come limitato nello spazio sta nel fatto che lo spazio stesso è necessariamente infinito e che perciò in esso un mondo finito limitato, per quanto grande possa essere, viene ad avere una grandezza infinitamente piccola; la capacità di immaginazione trova in questa sproporzione un ostacolo insuperabile in quanto le resta poi solo la scelta se pensare il mondo o come infinitamente grande o come infinitamente piccolo. Il che era già stato compreso dai filosofi antichi: «Μητρόδωρος, ὁ καθηγητὴς Ἐπικούρου, φησὶν ἄτοπον εἶναι ἐν μελάλῳ πεδίῳ ἕνα στάχυν γεννηθῆναι, καὶ ἕνα κόσμον ἐν τῷ ἀπείρῳ» (*Metrodorus, caput scholae Epicuri, absurdum ait, in magno campo spicam unam produci, et unum in infinito mundum*).

Stobaeus, *Ecl. I, c. 23*.[206] – Molti di loro, perciò, insegnarono (come segue immediatamente) «ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ» (*infinitos mundos in infinito*)[207]. Questo è anche il senso dell'argomento kantiano a sostegno dell'antitesi; solo che Kant lo ha deformato con un'esposizione scolastica e artificiosa. Lo stesso argomento potrebbe anche essere usato contro i limiti del mondo nel tempo, se non ne avessimo già uno molto migliore seguendo il filo conduttore della causalità. Inoltre, ammettendo un mondo limitato nello spazio si produce la domanda, destinata a rimanere senza risposta, di quale privilegio avrebbe mai avuto la parte piena dello spazio rispetto a quella infinita, rimasta vuota. Un'esposizione ampia e davvero degna di essere letta degli argomenti pro e contro la finitezza del mondo la dà Giordano Bruno nel quinto dialogo del suo libro *De l'infinito, universo e mondi*[208]. Lo stesso Kant, del resto, afferma con serietà e per ragioni oggettive l'infinità del mondo nello spazio nella sua *Storia naturale e teoria del cielo*, parte II, cap. VII[209]. A questa tesi dà il suo assenso anche Aristotele in *Fisica*, III, 4[210], un capitolo che, riguardo a questa antinomia, merita davvero di essere letto, insieme a quelli che seguono.

589 Nella seconda antinomia la tesi cade subito in una | grossolana *petitio principii*, dato che comincia dicendo: «O g n i sostanza c o m p o s t a consta di parti semplici»[211]. Certo, dall'essere-composto, qui assunto arbitrariamente, Kant poi dimostra con facilità le parti semplici. Ma proprio la proposizione «tutta la materia è composta», alla quale si giunge, resta indimostrata, poiché essa

[206] [«Metrodoro, maestro di Epicuro, dice che è assurdo che in un campo grande si sia prodotta una spiga soltanto, e che un solo mondo si sia prodotto nel cosmo infinito». Paul Deussen e Arthur Hübscher correggono il rinvio in *Ecl.*, I, c. 22.]

[207] [«Nello spazio infinito esistono infiniti mondi».]

[208] [Cfr. G. BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi*, Charlewood, London 1584. Se ne veda l'edizione, con testo francese a fronte, *De l'infini, de l'univers et des mondes*, testo stabilito da G. Aquilecchia, note di J. Seidengart, introduzione di M. A. Granata, Les belles lettres, Paris 1995.]

[209] [Cfr. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*, 1755; trad. it. di S. Velotti, a cura di G. Scarpelli, Teoria, Roma-Napoli 1987.]

[210] [Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, III, 4, 202b30 sgg.; trad. it. cit., pp. 120 sgg.; in particolare cfr. 203b15 sgg. (pp. 126 sgg.), dove Aristotele esamina le cinque ragioni dalle quali si ricava «che l'infinito esiste».]

[211] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. II, sez. II, p. 374 (le spaziature sono di Schopenhauer). Ecco il testo completo della seconda antinomia: «*Tesi*. Nel mondo, ogni sostanza composta consta di parti semplici, e in nessun luogo esiste qualcosa che non sia il semplice o ciò che ne risulta composto. *Antitesi*. Nel mondo, nessuna cosa composta consta di parti semplici; e in nessuna parte del mondo esiste alcunché di semplice» (*ibid.*, pp. 374-75).]

è appunto un'ipotesi priva di fondamento. L'opposto del semplice, infatti, non è il composto, bensí l'esteso, ciò che ha parti, il divisibile. Propriamente, però, qui viene assunto tacitamente che le parti esistevano anteriormente al tutto e che sono state riunite insieme, producendo il tutto: è questo che dice la parola «composto». Eppure questo lo si può affermare tanto poco quanto il contrario. La divisibilità dice unicamente la possibilità di scomporre il tutto in parti, ma non dice in alcun modo che il tutto sia composto di parti e che esista in forza di ciò. La divisibilità afferma le parti solo *a parte post*; l'essere-composto le afferma *a parte ante*. Giacché tra le parti e il tutto non c'è essenzialmente alcuna relazione temporale: parti e tutto, piuttosto, si condizionano reciprocamente e, per questo, sono sempre allo stesso tempo; solo in quanto le une e l'altro esistono, infatti, esiste ciò che è esteso nello spazio. Perciò quello che Kant dice nell'annotazione alla tesi: «Lo spazio dovrebbe esser propriamente detto non *compositum* ma *totum*, eccetera eccetera»[212], vale in tutto e per tutto anche per la materia, in quanto quest'ultima è solamente lo spazio che è divenuto percepibile. – Di contro, la divisibilità infinita della materia affermata dall'antitesi segue *a priori* e incontestabilmente dallo spazio che essa riempie. A questo principio non si può obiettare proprio niente: perciò anche Kant, quando (p. 513; V, 541) parla seriamente e in prima persona, e non come mero portavoce dell'ἄδικος λόγος, la presenta come una verità oggettiva[213]; e allo stesso modo nei *Principî metafisici della scienza della natura* (p. 108 della prima edizione) il principio «la materia è infinitamente divisibile» sta, come verità sicura, al vertice della dimostrazione del primo teorema della meccanica, dopo che era stato introdotto e dimostrato come quarto principio della dinamica[214]. Qui però Kant rovina la dimostrazione dell'antitesi con un'esposizione estremamente confusa e con un inutile profluvio di parole, ritenendo, astutamente, che l'evidenza dell'antitesi non metta troppo in ombra | i sofismi della tesi. – Gli atomi non sono affatto un pensiero necessario della ragione ma una mera ipotesi per la spiegazione della diversità del peso specifico dei corpi. Che noi però siamo in grado di spiegare anche quest'ultimo in un modo diverso, e persino migliore e piú 590

[212] [Cfr. *ibid.*, p. 376. Il passo prosegue cosí: «[...] perché le sue parti non sono possibili che nell'intero, il quale non è reso possibile dalle parti».]

[213] [Cfr. *ibid.*, pp. 427-28.]

[214] [Cfr. ID., *Principî metafisici della scienza della natura*, Parte III; trad. it. cit., p. 115.]

semplice che per mezzo della teoria atomistica, lo ha mostrato lo stesso Kant nella dinamica dei suoi *Principî metafisici della scienza della natura*[215]; e, prima di lui, lo aveva mostrato già Priestley, *On matter and spirit*, sezione I[216]. Anzi, già in Aristotele, *Fisica*, IV, 9, se ne può trovare il pensiero fondamentale[217].

L'argomento addotto a sostegno della terza tesi[218] è un sofisma molto sottile e, propriamente, è lo stesso presunto principio kantiano della ragione pura assolutamente puro e inalterato. Esso vuole dimostrare che la serie delle cause è una serie finita mostrando che una causa, per essere sufficiente, deve contenere la somma delle condizioni dalle quali si produce lo stato seguente, l'effetto. A questa completezza delle determinazioni che sono simultaneamente presenti nello stato che costituisce la causa l'argomento sostituisce ora la completezza della serie delle cause in forza delle quali solamente quello stato stesso è diventato effettivamente reale; e poiché la completezza presuppone la chiusura, e questa poi la finitezza, l'argomento ricava da qui una causa prima che chiuda la serie, vale a dire una causa incondizionata. Ma il gioco di prestigio è scoperto. Per comprendere lo stato *A* come causa sufficiente dello stato *B* io presuppongo che esso contenga la completezza delle determinazioni richieste a questo scopo, dalla cui concomitanza lo stato *B* segue immancabilmente. Con il che, ora, la mia esigenza di considerarlo come causa sufficiente è interamente soddisfatta ed essa non ha alcun nesso immediato con il problema di come lo stato *A* stesso sia diventato effettivamente reale; questo problema, piuttosto, si lega a una considerazione di tutt'altro genere, nella quale io considero quello stato *A* non piú come causa, bensí esso stesso a sua volta come effetto, ragion per cui un altro stato deve di nuovo rapportarsi ad esso proprio come esso stesso si rapportava a *B*. Il presupposto dell'infinità della serie delle cause e degli effetti, e perciò il presupposto di un principio primo, non sembra però in nessun modo necessario, cosí come non è necessario che la presenza del momento presente abbia come

[215] [Cfr. *ibid.*, Parte II; trad. it. cit., pp. 106 sgg.]

[216] [Cfr. J. PRIESTLEY, *Disquisitions relating to Matter and Spirit*, 2 voll., Birmingham 1782².]

[217] [Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 9, 216b22-217b28; trad. it. cit., pp. 198-205.]

[218] [Ecco la terza antinomia: «*Tesi*. La causalità in base alle leggi della natura non è l'unica da cui sia possibile far derivare tutti i fenomeni del mondo. Per la loro spiegazione si rende necessaria l'ammissione anche d'una causalità mediante libertà. *Antitesi*. Non c'è libertà alcuna, ma tutto nel mondo accade esclusivamente in base a leggi di natura» (*Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. II, sez. II, pp. 382-83).]

presupposto un principio del tempo stesso; questo presupposto viene | invecee aggiunto dalla pigrizia dell'individuo che riflette. Che quel presupposto si trovi nell'assunto di una causa come ragione sufficiente è dunque ingiustificato e falso, come ho mostrato ampiamente sopra, quando ho preso in considerazione il principio kantiano della ragione, che coincide appunto con questa tesi. Per chiarire l'affermazione di questa tesi falsa Kant, nell'annotazione, non prova alcun imbarazzo a usare il suo alzarsi dalla sedia come esempio di un inizio incondizionato[219]; come se non fosse per lui altrettanto impossibile alzarsi senza un motivo, quanto alla palla di rotolare senza una causa. L'infondatezza del suo richiamarsi ai filosofi dell'antichità, dovuta a un sentimento di debolezza, non serve che io la dimostri con Ocello Lucano, con gli Eleati, eccetera; per non parlare degli Indú. Alla dimostrazione addotta a sostegno dell'antitesi, invece, non c'è nulla da obiettare, come nel caso precedente.

591

Il quarto conflitto, come ho già indicato, è, propriamente, tautologico come il terzo[220]. Anche la dimostrazione della tesi è, nell'essenziale, di nuovo la stessa di quella precedente. La sua affermazione, che ogni condizionato presupponga una serie completa, e perciò concludentesi con l'incondizionato, di condizioni, è una *petitio principii* che dev'essere negata senz'altro. Ogni condizionato non presuppone altro che la propria condizione; che quest'ultima sia a sua volta condizionata, suscita una nuova considerazione, che non è contenuta immediatamente nella prima.

L'antinomia ha una certa speciosità, non lo si può negare; eppure è notevole il fatto che nessuna parte della filosofia kantiana sia stata cosí poco contrastata, anzi, abbia trovato cosí tanto consenso, come questa dottrina cosí altamente paradossale. Quasi tutti i partiti e i testi filosofici l'hanno accolta e ripetuta, e anche rielaborata, mentre quasi tutte le altre teorie di Kant sono state contestate, e non sono addirittura mancate alcune teste distorte che hanno respinto persino l'estetica trascendentale. L'approvazione unanime che ha invece ricevuto l'antinomia può in fin dei conti derivare dal fatto

[219] [Cfr. *ibid.*, p. 386: «Per esempio, se in questo momento mi alzo dalla mia sedia in modo pienamente libero, senza alcun intervento di cause naturali necessariamente determinanti, con questo evento, preso unitamente agli effetti naturali che vanno all'infinito, prende inizio in modo assoluto una nuova serie, benché, rispetto al tempo, non si tratti che della continuazione d'una serie precedente».]

[220] [Ecco la quarta antinomia: «*Tesi*. Del mondo fa parte qualcosa che – o come suo elemento o come sua causa – costituisce un essere assolutamente necessario. *Antitesi*. In nessun luogo, né nel mondo, né fuori del mondo, esiste un essere assolutamente necessario che ne sia la causa» (*ibid.*, pp. 388-89).]

che certa gente osserva con intimo piacere il punto in cui l'intelletto deve propriamente arrestarsi perché urta contro qualcosa che a un tempo è e non è, e costoro | (592) qui hanno effettivamente di fronte a loro il sesto trucco del Philadelphia, nel manifesto di Lichtenberg[221].

La decisione critica del conflitto cosmologico che Kant fa seguire a questo punto non è, ove se ne esamini il senso autentico, ciò per cui egli la spaccia, ossia la soluzione del conflitto con la rivelazione che le parti, dato che prendono le mosse da presupposti falsi, nella prima e nella seconda antinomia sono entrambe scorrette, mentre nella terza e nella quarta sono entrambe corrette; essa è invece di fatto la conferma delle antitesi attraverso la chiarificazione del loro dettato.

Innanzitutto Kant, in questa soluzione, afferma, evidentemente a torto, che entrambe le parti provengono dal presupposto, che vale come premessa maggiore, che con il condizionato sia data anche la serie completa (e quindi chiusa) delle sue condizioni. Soltanto la tesi ha posto questo principio, che per Kant è il principio puro della ragione, a fondamento delle proprie affermazioni; l'antitesi, viceversa, lo ha anzi espressamente negato dappertutto, e ha affermato l'opposto. Kant, inoltre, pone a carico di entrambe le parti anche questo presupposto, che il mondo esiste in se stesso, vale a dire indipendentemente dal suo venire conosciuto e dalle forme del conoscere; anche questo presupposto, tuttavia, è nuovamente posto solo dalla tesi, e sta invece cosí poco a fondamento delle affermazioni dell'antitesi che anzi è del tutto inconciliabile con esse. Giacché è senz'altro in contraddizione con il concetto di una serie infinita il fatto che essa sia data per intero; le è perciò essenziale esistere sempre e solo in relazione al proprio passare, e non invece indipendentemente da esso. Nel presupposto di limiti determinati, invece, c'è anche quello di un tutto che esiste consistendo per sé e indipendentemente dalla realizzazione della sua misurazio-

[221] [Cfr. G. C. LICHTENBERG, *Vermischte Schriften*, Dieterich, Göttingen 1800-802, vol. III, pp. 233-38. Ricorda Ada Vigliani, nel suo commento alla *Welt* (cfr. *Mondo* 1989, pp. 1624-25, che qui Schopenhauer si riferisce al «manifesto-burla, nel quale Lichtenberg, presentando i trucchi del prestigiatore Philadelphus Philadelphia, stigmatizza la credulità della gente». Il trucco, al quale si riferisce Schopenhauer è il sesto, «il trucco metafisico, altrimenti detto πᾶν *meta physica*, attraverso il quale Philadelphia dimostra che si può al tempo stesso vedere e non vedere qualcosa» (cfr. LICHTENBERG, *Vermischte Schriften* cit., p. 237). Philadelphia era il nome d'arte di Jakob Meyer (1735-95), che fu mago, astrologo, alchimista e cabalista. Lichtenberg, con il suo manifesto, intendeva dissuadere i cittadini di Gottinga dall'assistere alla performance del Philadelphia, che veniva presentata come un'esibizione di esperimenti scientifici ma che Lichtenberg smascherava, ironizzando, come una serie di trucchi.]

ne. Solo la tesi, quindi, introduce l'ipotesi, falsa, di una totalità del mondo in sé consistente, vale a dire data prima di ogni conoscenza, alla quale la conoscenza non fa che aggiungersi. L'antitesi combatte già da sempre, originariamente, contro questo presupposto, giacché l'infinità della serie, che essa affermava semplicemente sotto la guida del principio di ragione, può esistere solo in quanto il regresso venga effettuato, non indipendentemente da esso. Come infatti l'oggetto presuppone in generale il soggetto, cosí anche quel particolare oggetto che è determinato come una catena infinita di condizioni presuppone | (593) nel soggetto la modalità di conoscenza ad essa corrispondente, vale a dire la capacità di seguire continuamente gli anelli di quella catena. Il che è però proprio ciò che Kant presenta come soluzione del conflitto, ripetendo molto spesso: «L'infinità della grandezza del mondo è solo per il regresso, non prima di esso»[222]. Questa sua soluzione dell'antinomia è dunque propriamente solo la decisione di favorire l'antitesi, nella cui affermazione quella verità è già presente, cosí come è inconciliabile con le affermazioni della tesi. Se l'antitesi avesse affermato che il mondo è costituito da serie infinite di ragioni e conseguenze e che però è indipendente dalla rappresentazione e dalla sua serie regressiva, e che dunque esiste in sé e costituisce perciò un tutto dato, allora essa avrebbe contraddetto non solo la tesi, ma anche se stessa: un infinito, infatti, non può mai essere dato interamente, né può esistere una serie infinita se non in quanto scorre indefinitamente, né un illimitato può costituire una totalità. Solo alla tesi, dunque, tocca quel presupposto del quale Kant afferma che avrebbe indotto in errore entrambe le parti.

È già Aristotele a insegnare che un infinito non può mai essere *actu*, vale a dire effettivamente esistente e dato, ma solamente *potentia*. «Οὐκ ἔστιν ἐντελεχείᾳ ὂν ἄπειρον· […] ἀλλ᾽ἀδύνατον τὸ ἐντελεχείᾳ ὂν ἄπειρον» (*infinitum non potest esse actu; … sed impossibile, actu esse infinitum*). *Metafisica*, K, 10[223]. Inoltre: «κατ᾽ἐνέργειαν

[222] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. II, sez. IX, pp. 431 sgg.]

[223] [«L'infinito non può esistere in atto […]; ma è impossibile che l'infinito sia in atto» (ARISTOTELE, *Metafisica*, K, 10, 1066b11-18). Ecco la traduzione completa del passo citato da Schopenhauer: «E che l'infinito non possa esistere in atto è evidente, perché, se esistesse in atto, qualsiasi parte di esso dovrebbe essere egualmente infinita. Infatti, l'infinito e l'essenza dell'infinito sarebbero la stessa cosa, nell'ipotesi che esso fosse sostanza e non accidente. Pertanto, l'infinito o dovrebbe essere indivisibile, oppure, se divisibile, dovrebbe essere divisibile in parti, esse stesse infinite. Ma è impossibile che una medesima cosa sia molti infiniti; eppure, come una parte dell'aria è aria, cosí anche una parte dell'infinito dovrebbe essere in-

μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν ἄπειρον, δυνάμει δὲ ἐπὶ τὴν διαίρεσιν» (*nihil enim actu infinitum est, sed potentia tantum, nempe divisione ipsa*). *De generatione et corruptione*, I, 3[224]. – E lo espone diffusamente in *Fisica*, III, 5 e 6, dove, in un certo senso, dà anche la corretta soluzione di tutte le contrapposizioni antinomiche. Espone le antinomie con il suo stile conciso e poi dice: «c'è bisogno di un mediatore (διαιτητοῦ)»; dopo di che dà la soluzione: l'infinità del mondo, nello spazio come nel tempo e nella divisione, non c'è mai prima del regresso o progresso, ma solamente in esso. Questa verità, dunque, si trova già nel concetto dell'infinito correttamente inteso. Si cade in un equivoco se si crede di pensare l'infinito, di qualsiasi specie esso sia, come un che di oggettivamente presente e compiuto, e di indipendente dal regresso.

594 | Anzi, se, procedendo al contrario, si assume come punto di partenza quello che Kant pone come la soluzione del conflitto, allora è proprio da esso che segue l'affermazione dell'antitesi. Vale a dire: se il mondo non è una totalità incondizionata e non esiste in sé bensí solo nella rappresentazione, e se le sue serie di ragioni e conseguenze non esistono prima del regresso delle rappresentazioni ma solo per questo regresso, allora il mondo non può contenere serie determinate e finite, poiché la loro determinazione e la loro finitezza debbono essere indipendenti dalla rappresentazione che sopraggiunge successivamente: tutte le sue serie debbono invece essere infinite, vale a dire che non sono esaurite da alcuna rappresentazione.

A p. 506 (V, 534) Kant vuole, dalla scorrettezza di entrambe le parti, dimostrare l'idealità trascendentale del fenomeno, e incomincia dicendo: «Se il mondo è un tutto in sé esistente, è o finito o infinito»[225]. – Questo però è falso: un tutto che esiste in sé non può in nessun modo essere infinito. Quella idealità potrebbe piuttosto essere ricavata nel modo seguente dall'infinità della serie nel mondo: se le serie delle ragioni e delle conseguenze nel mondo sono assolutamente senza fine, allora il mondo non può essere un tutto dato indipendentemente dalla rappresentazione, giacché un tutto di tal

finito, se l'infinito fosse sostanza e principio. Allora l'infinito sarà senza parti e indivisibile. Ma è impossibile che tale sia l'infinito in atto, perché esso deve essere necessariamente una quantità. Dunque, l'infinito esiste come accidente. Ma se è cosí, si è già detto che esso non può essere principio: sarà, invece, principio ciò di cui esso è accidente» (1066b11-22; trad. it. cit., vol. II, p. 525).]

[224] [«Giacché in atto nessuna cosa è infinita, ma solo in potenza per divisione» (ARISTOTELE, *Della generazione e della corruzione*, A, 3, 318a20-21; trad. it. cit., vol. IV, p. 19).]

[225] [*Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. II, sez. VII, p. 424.]

fatta presuppone sempre dei limiti determinati come, viceversa, le serie infinite presuppongono un regresso infinito. Perciò l'infinità delle serie che è presupposta deve essere determinata dalla forma di ragione e conseguenza, e questa dalla modalità conoscitiva del soggetto; vale a dire che il mondo, cosí come viene conosciuto, esiste solo nella rappresentazione del soggetto.

Ora, se Kant stesso sia stato o meno consapevole del fatto che la sua decisione critica del conflitto è, propriamente, una sentenza a favore dell'antitesi, questo non sono in grado di stabilirlo. La risposta dipende infatti da questo: se quello che Schelling ha chiamato, in modo molto appropriato, il sistema di adattamento di Kant si estenda fino a questo punto, o se invece lo spirito di Kant sia qui stato confuso da un adattamento di cui egli non era consapevole, all'influsso del proprio tempo e del proprio ambiente.

| La soluzione della terza antinomia, il cui oggetto era l'idea di libertà, merita una considerazione particolare, in quanto per noi è davvero particolarmente notevole che Kant proprio qui, a proposito dell'idea di libertà, sia obbligato a parlare con maggiore ampiezza della cosa in sé che, sino a qui, si era potuta vedere solo sullo sfondo. Questo per noi è comprensibile, dopo che abbiamo identificato la cosa in sé nella volontà. In generale è questo il punto in cui la filosofia di Kant va nella direzione della mia, o in cui quest'ultima scaturisce dalla sua come dal proprio tronco. Ci si convincerà di questo leggendo con attenzione le pp. 536 e 537 (V, 564 e 565) della *Critica della ragione pura*[226]; e si confronti con questo passo anche l'introduzione alla *Critica del giudizio*, pp. XVIII e XIX della terza edizione, o p. 13 dell'edizione Rosenkranz, dove si dice addirittura: «Il concetto di libertà [che dunque è, appunto, la volontà] può rappresentare il suo oggetto come cosa in sé, ma non nell'intuizione»; invece «il concetto di natura può sí rappresentare i propri concetti nell'intuizione, ma non come cose in sé»[227]. Ma a proposito della soluzione delle antinomie si legga soprattutto il § 53 dei *Prolegomeni*[228] e poi si risponda onestamente alla domanda se tutto quello che lí viene detto non suona come un enigma del quale la mia dottrina è la chiave. Kant, con il suo pensiero, non si è spinto sino in fondo: io ho semplicemente portato 595

[226] [Cfr. *ibid.*, sez. IX, pp. 424-26.]

[227] [*Critica del giudizio*, *Introduzione*, § II, p. 153.]

[228] [Cfr. *Prolegomeni*, § 53, pp. 148 sgg.]

a compimento la sua questione. Di conseguenza io ho trasferito quello che Kant dice solamente del fenomeno umano al fenomeno in generale, il quale differisce da esso solo per il grado: vale a dire che l'essenza in sé del fenomeno in generale è un che di assolutamente libero, ossia una volontà. Quanto però questo punto di vista, unito alla dottrina kantiana della idealità dello spazio, del tempo e della causalità, sia fruttuoso, lo si ricava dalla mia opera.

Kant non ha mai fatto della cosa in sé l'oggetto di un'esposizione specifica o di una chiara deduzione. Ogni volta che ne ha bisogno, invece, la tira subito fuori dall'argomento che il fenomeno, e dunque il mondo visibile, deve pur avere un fondamento, una causa intellegibile che fenomeno non è e che, perciò, non appartiene ad alcuna esperienza possibile. E lo fa dopo aver ripetuto insistentemente che le categorie, e dunque anche la categoria di causalità, avrebbero un 596 uso limitato sempre e solo | all'esperienza possibile, ed esse non sarebbero altro che delle forme dell'intelletto che servirebbero a sillabare i fenomeni del mondo sensibile, al di là dei quali non avrebbero invece proprio alcun significato, e cosí via; per questa ragione egli proibisce nel modo piú assoluto la loro applicazione alle cose al di là dell'esperienza e, giustamente, spiega e contemporaneamente elimina tutto il dogmatismo precedente come una forma di violazione di questa legge. L'incredibile incongruenza nella quale qui Kant è incappato è stata presto notata dai suoi primi avversari e utilizzata per attacchi ai quali la sua filosofia non era in grado di opporre alcuna resistenza. Giacché non c'è dubbio che noi, in verità, applichiamo la legge di causalità del tutto *a priori* e prima di ogni esperienza ai mutamenti che percepiamo nei nostri organi di senso; ma proprio per questo la sua origine è tanto soggettiva quanto quella di tali sensazioni, e dunque non conduce alla cosa in sé. La verità è che, fino a che ci si mantiene sul cammino della rappresentazione, non c'è modo di andare al di là della rappresentazione: essa è un tutto chiuso e non ha tra i mezzi che le sono propri alcun filo che conduca a quell'essenza della cosa in sé che è *toto genere* diversa da essa. Se noi fossimo solamente degli esseri capaci di rappresentazione la strada che conduce alla cosa in sé ci sarebbe del tutto preclusa. Solo l'altro lato della nostra essenza ci può mettere in collegamento con l'altro lato dell'essere in sé delle cose. Io ho battuto questa via. La conclusione tratta da Kant in merito alla cosa in sé, che lui stesso proibiva, può tuttavia in qualche modo essere scusata con ciò che segue. Egli non dice, come la verità avrebbe richiesto, che l'oggetto è condizionato in modo puro e semplice dal soggetto, e questo da

quello; dice invece che solo le modalità della manifestazione fenomenica dell'oggetto sono condizionate dalle forme conoscitive del soggetto, delle quali perciò siamo anche consapevoli *a priori*. Ora però, ciò che, in contrapposizione a questo, viene riconosciuto solamente *a posteriori* è già per lui un effetto immediato della cosa in sé, la quale solo nel passaggio attraverso quelle forme date *a priori* diventa fenomeno. Da questo punto di vista è in certo qual modo comprensibile come gli sia potuto sfuggire che già l'essere-oggetto in generale appartiene alla forma del fenomeno e che è condizionato dall'essere-soggetto in generale tanto quanto la modalità di manifestazione fenomenica dell'oggetto è condizionata dalle forme conoscitive del soggetto, e che dunque, se deve venire ammessa una cosa in sé, essa non può però assolutamente | essere un oggetto, come 597 Kant invece presuppone sempre: una cosa in sé di tal fatta dovrebbe trovarsi in un ambito *toto genere* diverso da quello della rappresentazione (del conoscere e dell'essere conosciuto) ed essa perciò tanto meno potrebbe diventare accessibile secondo le leggi che regolano la connessione reciproca degli oggetti.

Con la dimostrazione della cosa in sé a Kant è capitato esattamente lo stesso che con l'apriorità della legge di causalità: entrambe le dottrine sono corrette, ma la loro argomentazione è falsa; appartengono dunque alle conclusioni corrette ricavate da premesse false. Io le ho mantenute entrambe, ma le ho fondate in modo del tutto diverso e con sicurezza.

La cosa in sé non l'ho resa accessibile né spiegata secondo leggi che la escludono, in quanto appartengono già alla sua manifestazione fenomenica; né, in generale, l'ho raggiunta per vie traverse; l'ho piuttosto provata immediatamente là dove essa immediatamente si trova, in quella volontà che si manifesta immediatamente a ciascuno come l'in-sé della propria manifestazione fenomenica.

E questa conoscenza immediata della propria volontà è anche ciò da cui si produce, nella coscienza umana, il concetto di libertà; poiché, certo, la libertà come creatrice del mondo, come cosa in sé, è libera dal principio di ragione e, con esso, da ogni necessità, ed è dunque completamente indipendente, libera, anzi, onnipotente. Questo però vale, secondo verità, solo per la volontà in sé, non per i suoi fenomeni, gli individui, i quali sono già immutabilmente determinati proprio dalla volontà stessa, come sue manifestazioni fenomeniche nel tempo. Nella coscienza comune, non purificata dalla filosofia, la volontà viene però anche subito scambiata per il suo fenomeno e a quest'ultimo viene ascritto ciò che compete solo

ad essa; dal che scaturisce l'apparenza della libertà incondizionata dell'individuo. Spinoza proprio per questo dice, a buon diritto, che anche la pietra scagliata, se avesse coscienza, crederebbe di volare liberamente[229]. Giacché, certo, anche l'in-sé della pietra è l'unica e sola volontà libera, ma, come in tutti i suoi fenomeni, anche qui, dove si manifesta come pietra, essa è già perfettamente determinata. Di tutto questo, comunque, si è già parlato a sufficienza nella parte principale di questo scritto.

Kant, non comprendendo e trascurando questa provenienza 598 immediata del concetto | di libertà in ogni coscienza umana, pone ora, a p. 533 (V, 561)[230], l'origine di quel concetto in una speculazione molto sottile, attraverso la quale, dunque, l'incondizionato, al quale sempre la ragione deve tendere, produce l'ipostatizzazione del concetto di libertà, ed è su questa idea trascendente di libertà che si deve anzitutto fondare anche il suo concetto pratico. Nella *Critica della ragione pratica*, § 6 e p. 185 della quarta edizione (p. 235 dell'edizione Rosenkranz)[231], egli ricava però quest'ultimo concetto in modo ancora una volta diverso, ossia dal fatto che l'imperativo categorico lo presuppone; che, al fine di questa presupposizione, quell'idea speculativa sia, di conseguenza, solo l'origine prima del concetto di libertà; che qui però esso riceva il proprio autentico significato e la propria autentica applicazione. Non è però il caso di nessuno dei due. Giacché l'illusione di una completa libertà dell'individuo nelle sue singole azioni particolari è vivissima nel convincimento dell'uomo piú rozzo che non ha mai riflettuto, e non è dunque fondata su alcuna speculazione, sebbene sia stata spesso trasferita nell'ambito speculativo. Da tale illusione sono viceversa liberi solo i filosofi, soprattutto quelli piú profondi, e anche i piú riflessivi e i piú illuminati scrittori della Chiesa.

In conseguenza di tutto ciò che s'è detto, dunque, l'origine autentica del concetto di libertà non è in nessun modo essenzialmente una conclusione ricavata né dall'idea speculativa di una causa incondizionata né dal fatto che l'imperativo categorico la presupponga; scaturisce invece immediatamente dalla coscienza con la quale ciascuno riconosce se stesso, senz'altro, come la v o l o n t à, vale a dire come ciò che, in quanto cosa in sé, non ha come forma

[229] [Cfr. p. 179, § 24, nota 39.]

[230] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. II, sez. IX, pp. 440-41.]

[231] [Cfr. *ibid.*, Libro I, cap. I, § 6, pp. 165-67; cap. III, *Delucidazione critica dell'Analitica della ragione pura pratica*, pp. 232 sgg.]

il principio di ragione e che non dipende da nulla, ma dal quale piuttosto tutto il resto dipende; allo stesso tempo, però, egli non distingue in modo filosoficamente critico e ragionato se stesso quale manifestazione fenomenica di questa volontà – quale atto della volontà, si potrebbe dire – già entrata nel tempo e determinata da quella stessa volontà di vivere e perciò, invece di riconoscere la sua intera esistenza come atto della sua libertà, ricerca piuttosto quest'ultima nelle sue singole azioni. Quanto a questo, rinvio al mio scritto premiato sulla libertà del volere.

Ora, se Kant, come qui asserisce e come sembra aver fatto anche in precedenti occasioni, avesse solamente scoperto la cosa in sé e, per di piú, con la grave incongruenza di un'inferenza che egli stesso | vieta assolutamente, sarebbe davvero stupefacente che 599 qui, quando per la prima volta comincia ad avvicinarsi ad essa e a illuminarla, riconoscesse subito in essa la v o l o n t à, quella volontà libera che nel mondo si rende nota solo attraverso fenomeni temporali. Io suppongo dunque effettivamente, sebbene non ci sia modo per dimostrarlo, che Kant, ogni volta che ha parlato della cosa in sé, nella piú oscura profondità del suo spirito pensasse sempre, sia pure non con chiarezza, già alla volontà. Una prova la danno le pagine XXVII e XXVIII della Prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragione pura* (nell'edizione Rosenkranz, p. 677 dei *Supplementi*)[232].

Del resto, è proprio questa progettata soluzione del preteso terzo conflitto che dà a Kant l'occasione di esporre in modo molto bello i pensieri piú profondi dell'intera sua filosofia. Si veda per esempio l'intera «sesta sezione dell'antinomia della ragione pura»[233]; e, soprattutto, la discussione del contrasto fra carattere empirico e carattere intellegibile, alle pp. 534-50 (V, 562-78)[234], che io annovero tra le cose piú eccellenti che siano mai state dette dall'uomo (come spiegazione complementare di questo passo va visto quello ad esso parallelo nella *Critica della ragione pratica*, alle pp. 169-79 della quarta edizione, o alle pp. 224-31 dell'edizione Rosenkranz[235]). Rattrista molto, tuttavia, che una cosa di questo genere non si trovi qui al posto giusto in quanto, infatti, da una parte essa non è stata trovata nel modo indicato dall'esposizione e potrebbe dunque ve-

[232] [Cfr. *ibid.*, Prefazione alla seconda edizione, pp. 56-57.]

[233] [Cfr. *ibid.*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. II, sez. VI, pp. 414 sgg.]

[234] [Cfr. *ibid.*, sez. IX, pp. 441-51.]

[235] [Cfr. *ibid.*, Libro I, cap. I, § 2, pp. 155 sgg.]

nire ricavata anche diversamente, e dall'altra parte non risponde nemmeno allo scopo per il quale si trova qui, ossia la soluzione della pretesa antinomia. Si conclude dal fenomeno al suo fondamento intellegibile, la cosa in sé, attraverso l'applicazione incongruente, già biasimata a sufficienza, della categoria di causalità al di là di tutti i fenomeni. Come cosa in sé viene in questo caso presentata la volontà dell'uomo (che Kant, in modo assolutamente inammissibile, intitola ragione, con un'imperdonabile violazione di ogni corretto uso linguistico), con il richiamo a un dovere incondizionato – l'imperativo categorico – che viene postulato senz'altro.

Ora, al posto di tutto questo, il procedimento, piú schietto e aperto, avrebbe dovuto essere quello di prendere immediatamente le mosse dalla volontà, di dimostrare che essa è l'in-sé, riconosciuto senza alcuna mediazione, del nostro proprio | fenomeno e di fornire poi quella spiegazione del carattere empirico e di quello intellegibile facendo vedere come tutte le azioni, sebbene siano necessitate da motivi, tuttavia, tanto dal loro autore quanto dall'osservatore esterno, vengono ascritte necessariamente e semplicemente ad essa, dipendono esclusivamente da essa, ed è per questo che ad essa vengono poi attribuiti, a seconda delle loro caratteristiche, il merito e la colpa. – Era questa la sola via diretta per giungere alla conoscenza di ciò che non è fenomeno, e che, di conseguenza, non viene scoperto nemmeno mediante le leggi del fenomeno ed è invece ciò che attraverso il fenomeno si rende visibile, viene riconosciuto, si oggettiva: la volontà di vivere. Quest'ultima, poi, avrebbe dovuto a sua volta venire esposta, in modo puramente analogico, come l'in-sé di ogni fenomeno. Allora, però, sicuramente non si sarebbe potuto dire (p. 546; V, 574) che nella natura inanimata, e persino in quella animale, non c'è nessun'altra facoltà, oltre a quella condizionata dai sensi, che possa essere pensata[236]; con il che, nel linguaggio di Kant, si viene propriamente a dire che la spiegazione conforme alla legge della cau-

[236] [Cfr. *ibid.*, Libro II, cap. II, sez. IX, pp. 448-49: «Nella natura inanimata o semplicemente animale, non c'è fondamento per pensare a una facoltà non sensibilmente condizionata. Ma l'uomo, che ha di tutta la restante natura solo una conoscenza sensibile, ha conoscenza di se stesso anche mediante la semplice appercezione, cioè delle operazioni e determinazioni interne, che egli non può porre a carico delle impressioni sensibili. Rispetto a se stesso, egli è, per un verso, certamente fenomeno, ma per l'altro, cioè in relazione a talune facoltà, è oggetto prettamente intelligibile, in quanto il suo operare non può essere attribuito alla recettività sensibile. Tali facoltà prendono il nome di intelletto e ragione; particolarmente la seconda risulta specificamente e preminentemente distinta da qualsiasi potere empiricamente condizionato, poiché tratta i propri oggetti esclusivamente in base a idee, determinando sul loro fondamento l'intelletto, che procede poi all'uso empirico dei suoi concetti (certamente puri)».]

salità esaurisce anche l'essenza profonda di quei fenomeni, e che di conseguenza, in modo estremamente incongruente, la cosa in sé, in essi, viene a mancare. – A causa della collocazione non appropriata e della configurazione contorta che in Kant ha assunto l'esposizione della cosa in sé, anche il suo intero concetto ne risulta falsato. Giacché, essendo stata trovata attraverso la ricerca di una causa incondizionata, qui la volontà, o la cosa in sé, si trova, rispetto al fenomeno, nella relazione della causa rispetto all'effetto. Questa relazione, però, la si trova solo all'interno del fenomeno e perciò lo presuppone già e non può quindi essere unita essa stessa con ciò che si trova al di fuori di esso e che è da esso *toto genere* diverso.

Lo scopo che ci si era prefisso, inoltre, ossia la soluzione della terza antinomia, non viene affatto raggiunto decidendo che entrambe le parti, ciascuna in un senso diverso, hanno ragione. Giacché né la tesi né l'antitesi parlano della cosa in sé, ma parlano in ogni caso del fenomeno, del mondo oggettivo, del mondo come rappresentazione: esso, nient'altro che esso, è ciò di cui la tesi vuole dimostrare, per mezzo del sofisma che abbiamo indicato, che contiene cause incondizionate, ed è anche ciò di cui, giustamente, l'antitesi nega che le contenga. Perciò l'intera esposizione della libertà trascendentale | in quanto cosa in sé, data qui per giustificare la tesi, per quanto sia in sé e per sé anche eccellente, qui tuttavia è, propriamente, una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος[237]. Giacché la libertà trascendentale, che qui viene esposta, non è in nessun modo quella causalità incondizionata[238] di una causa affermata dalla tesi, poiché una causa deve essere essenzialmente fenomenica, non un che di *toto genere diverso* che si trovi al di là di ogni fenomeno.

Quando si parla di causa ed effetto non si deve mai assimilare ad essi la relazione della volontà con il proprio fenomeno (o quella del carattere intellegibile con il carattere empirico) come invece accade qui, giacché si tratta di una relazione del tutto diversa dalla relazione causale. Intanto anche qui, in questa soluzione dell'antinomia, viene detto che è conforme a verità che il carattere empirico dell'uomo, come quello di ogni altra causa nella natura, sia determinato in modo irrevocabile e, di conseguenza, che le azioni derivino necessariamente da esso, conformemente all'entità delle influenze esterne; per questo, inoltre, nonostante tutta la libertà trascendentale (vale a dire l'indipendenza della volontà in se stessa

[237] [Un «passaggio a un altro genere» (ARISTOTELE, *De coelo*, Libro I, cap. I, 268b).]

[238] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 651, omette «incondizionata».]

dalle leggi che regolano la connessione del suo fenomeno), nessun uomo ha la capacità di iniziare da sé una serie di azioni; questo è stato invece affermato dalla tesi. E dunque anche la libertà non ha alcuna causalità, giacché libera è solo la volontà, che si trova al di fuori della natura o del fenomeno, il quale ne è certo l'oggettivazione, ma non sta con essa in una relazione di causalità, dato che questa relazione la si riscontra solo all'interno del fenomeno, e dunque già lo presuppone e non può né includerlo né connetterlo con ciò che non è espressamente fenomeno. Il mondo stesso lo si può spiegare solo a partire dalla volontà (dato che esso è appunto volontà che si manifesta) e non per mezzo della causalità. Ma nel mondo la causalità è l'unico principio esplicativo e tutto, in esso, accade secondo le leggi della natura. La ragione sta dunque tutta dalla parte dell'antitesi, che si mantiene nell'ambito di ciò di cui si parla, e utilizza il principio esplicativo che vale in esso e che perciò non abbisogna di alcuna apologia; la tesi, viceversa, ha bisogno di un'apologia che la tragga d'impaccio, la quale dapprima salta a qualcosa di completamente diverso da ciò su cui ci si interroga- 602 va, | e poi assume un principio esplicativo che qui è inapplicabile.

La quarta antinomia, come si è già detto, è, nel suo senso piú profondo, tautologica con la terza. Nella sua soluzione Kant sviluppa ancora di piú l'insostenibilità della tesi; non adduce invece alcuna ragione a sostegno della sua verità e della sua presunta compatibilità con l'antitesi, cosí come, viceversa, non è in grado di opporne alcuna all'antitesi. Non fa altro che introdurre l'ipotesi della tesi con un tono supplichevole, sebbene riconosca egli stesso (p. 562; V, 590)[239] che si tratta di un presupposto arbitrario, il cui oggetto in sé potrebbe anche essere del tutto impossibile, e fa solo uno sforzo, peraltro totalmente inefficace, di assicurarle un qualunque posticino sicuro di fronte alla forza soverchiante dell'antitesi, per non scoprire la nullità dell'intero assunto, che gli è cosí caro, della necessaria antinomia della ragione umana.

Segue il capitolo sull'ideale trascendentale, che ci riporta tutto in una volta alla rigida scolastica del Medioevo. Sembra di sentire Anselmo di Canterbury in persona. Entra in scena l'*ens realissimum*, la quintessenza di tutte le realtà, il contenuto di tutte le proposizioni affermative, e avanza addirittura la pretesa di essere

[239] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. II, *Osservazione conclusiva*, p. 458.]

un pensiero necessario della ragione![240]. – Io, da parte mia, devo confessare che, per la mia ragione, un pensiero di tal fatta è impossibile, e che con le parole che lo designano non sono in grado di pensare nulla di determinato.

Non dubito, d'altra parte, che Kant sia stato obbligato a presentare questo bizzarro capitolo, indegno di lui, dalla sua passione per la simmetria architettonica. I tre oggetti principali della filosofia scolastica (la quale, come si è detto, intesa in senso lato si può far giungere sino a Kant), l'anima, il mondo e Dio, dovevano essere ricavati da tre possibili premesse sillogistiche; sebbene sia evidente che essi sono sorti e possono sorgere solo e soltanto dall'applicazione incondizionata del principio di ragione. Ora, una volta che l'anima è stata costretta a forza nel giudizio categorico | e una volta che il giudizio ipotetico è stato utilizzato per il mondo, per la terza idea non resta altro che la premessa disgiuntiva. 603 Meno male che per essa c'era un precedente, vale a dire l'*ens realissimum* degli Scolastici, accompagnato dalla prova ontologica dell'esistenza di Dio, abbozzata da Anselmo di Canterbury e perfezionata poi da Cartesio[241]. Kant ha utilizzato volentieri questa prova, penso anche con qualche reminiscenza di un suo precedente lavoro giovanile in latino[242]. Tuttavia, il sacrificio che Kant, con questo capitolo, porta al proprio amore per la simmetria architettonica è davvero notevole. A dispetto di ogni verità, la rappresentazione, che non si può non definire grottesca, di una quintessenza di tutte le realtà possibili diventa un pensiero essenziale e necessario della ragione. Per dedurlo, Kant afferra la falsa asserzione secondo la quale la nostra conoscenza delle singole cose scaturisce da una delimitazio-

[240] [Anselmo, come è noto, sviluppò nel *Proslogion* quello che poi venne chiamato *argomento ontologico*: la nozione di Dio come essere di cui nulla può essere pensato maggiore obbliga la ragione ad affermare che Dio esiste, pena la contraddizione.]

[241] [Nelle *Meditazioni* Cartesio riprende, a suo modo, l'argomento di Anselmo, mostrando come l'attributo dell'esistenza non possa essere negato a Dio senza contraddizione: è manifesto «che in Dio l'esistenza non può essere separata dall'essenza piú di quanto dall'essenza del triangolo possa essere separata l'equivalenza della somma dei suoi tre angoli interni con due retti» (R. DESCARTES, *Meditazioni sulla filosofia prima*, Quinta meditazione, trad. it. di G. Brianese, Mursia, Milano 1984, p. 102).]

[242] [Si tratta di *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755), trad. it. *Nuova illustrazione dei primi principî della conoscenza metafisica*, in I. KANT, *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, nuova ed. ampliata, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 3-54. Nella sesta proposizione, criticando la versione cartesiana dell'argomento ontologico, Kant osserva che esso andrebbe riformulato in questo modo: «Dal momento che ci andiamo formando la nozione di un ente che chiamiamo Dio, determiniamo tale nozione in modo tale che l'esistenza vi fosse pure inclusa. Se dunque quella nozione preconcetta è vera, è pure vero che Dio esiste (p. 19).]

ne sempre crescente di concetti universali, e di conseguenza anche di un concetto che, essendo il piú universale di tutti, includerebbe in sé ogni realtà. Qui egli si viene a trovare in contraddizione tanto con la propria dottrina quanto con la verità, dato che, esattamente all'opposto, la nostra conoscenza, muovendo dal singolare, viene a estendersi all'universale, e tutti i concetti universali sorgono per astrazione dalle cose reali, singolari, conosciute intuitivamente, e tale astrazione può essere proseguita fino al concetto piú universale di tutti, il quale perciò comprende tutto sotto di sé, ma non comprende quasi nulla in sé. Qui, dunque, Kant ha addirittura capovolto il procedere della nostra facoltà conoscitiva, e gli si potrebbe perciò ben imputare di aver occasionato la nascita di una ciarlataneria che ai giorni nostri è diventata celebre, la quale, invece di riconoscere i concetti come pensieri astratti dalle cose, mette al contrario i concetti al primo posto e vede nelle cose solo dei concetti concreti, mettendo in questo modo sul mercato il mondo alla rovescia, una buffonata filosofica che, naturalmente, è destinata a trovare notevoli consensi.

Se anche noi ammettiamo che ogni ragione debba, o quanto meno possa, giungere al concetto di Dio anche senza rivelazione, è evidente che questo comunque accade solo grazie al filo conduttore della causalità: la cosa è talmente lampante che non c'è bisogno di nessuna dimostrazione. Perciò anche Ch. Wolf (*Cosmologia generalis*, prefazione, | p. 1): dice: «Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae, una cum impossibilitate casus, sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur»[243]. E, prima di lui già Leibniz, riferendosi alla legge causale, aveva detto: «Sans ce grand principe nous ne pourrion jamais prouver l'existence de Dieu» (*Théodicée*, § 44)[244]. E, analogamente, nella sua controversia con Clarke[245], § 126: «J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu»[246]. Viceversa, il pensiero esposto in questo capitolo è cosí

604

[243] [«Giustamente nella teologia naturale dimostriamo l'esistenza della divinità a partire da principî cosmologici. La contingenza dell'universo e dell'ordine della natura, insieme all'impossibilità del caso, sono la scala lungo la quale saliamo da questo mondo visibile fino a Dio».]

[244] [«Senza questo grande principio non potremmo mai provare l'esistenza di Dio» (G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, trad. it. di M. Marilli, Rizzoli, Milano 1993, p. 188).]

[245] [A proposito della quale cfr. il carteggio Leibniz-Clarke (1715-16), trad. it. in ID., *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Utet, Torino 1967-68, vol. I, pp. 300-72.]

[246] [«Oso dire che senza questo grande principio non si potrebbe giungere alla prova dell'esistenza di Dio» (*ibid.*, § 126).]

lontano dall'essere un pensiero essenziale e necessario della ragione che esso piuttosto va considerato come un autentico modello dei prodotti mostruosi di un'epoca come fu quella della Scolastica, giunta, attraverso strane circostanze, alle piú bizzarre deviazioni e assurdità; un'epoca che non ha eguali nella storia del mondo ma che non potrà piú fare ritorno. Certamente questa Scolastica, una volta che ebbe raggiunto la sua piena espansione, sviluppò la prova principale dell'esistenza di Dio dal concetto dell'*ens realissimum* e utilizzò le altre prove solo collateralmente, come prove accessorie; questo però è solo un metodo di insegnamento, e non dimostra nulla a proposito dell'origine della teologia nello spirito umano. Kant qui ha assunto il modo di procedere della Scolastica come modo di procedere della ragione, il che, in generale, gli è capitato sovente. Se fosse vero che secondo le leggi essenziali della ragione l'idea di Dio si ricava dal sillogismo disgiuntivo, sotto la forma di un'idea dell'essere realissimo, allora questa idea si sarebbe dovuta ritrovare anche nei filosofi dell'antichità; ma dell'*ens realissimum* non c'è alcuna traccia in nessuno dei filosofi antichi, sebbene taluni di loro certamente insegnino che c'è un creatore del mondo, il quale però non fa che imprimere delle forme su di una materia che esiste senza di lui: è un δεμιουργός[247], che essi però ricavavano unicamente e soltanto secondo la legge di causalità. È vero che Sesto Empirico (*Adversus Mathematicos*, IX, § 88) adduce un'argomentazione di Cleante che taluni considerano come una prova ontologica. Ma non lo è, e si tratta invece di una semplice inferenza analogica: poiché l'esperienza insegna che sulla terra un essere è sempre migliore dell'altro e che in verità l'uomo, | in quanto è il piú eccellente, chiude la serie, pur avendo però ancora molti difetti, ne segue che debbono esserci degli esseri ancora piú eccellenti e, infine, uno piú eccellente di tutti (κράτιστον), il quale sarebbe Dio[248].

605

Quanto alla dettagliata confutazione della teologia speculativa che segue a questo punto, devo solo osservare brevemente che essa, come in generale l'intera critica delle tre cosiddette idee della ragione e dunque come l'intera dialettica della ragione pura, in certo qual modo è, in verità, il fine e lo scopo di tutta l'opera, ma

[247] [Ossia un artefice.]

[248] [Cfr. SESTO EMPIRICO, *Adv. Phys.*, I, 88 = SVF I, 529; trad. it. in *Stoici antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1989, pp. 245-46.]

che però questa parte polemica non ha propriamente un interesse generale, permanente e puramente filosofico, com'era invece il caso della parte dottrinale precedente, vale a dire l'estetica e l'analitica; ha invece piuttosto un interesse storico e locale, in quanto sta in un particolare rapporto con i momenti principali della filosofia dominante in Europa fino a Kant, il cui completo abbattimento, per mezzo di questa polemica, torna appunto a onore immortale di Kant. Egli ha eliminato dalla filosofia il teismo, dato che in essa, in quanto è una scienza e non una fede, può trovar posto solo ciò che o è dato empiricamente o è stabilito con solide prove. Naturalmente qui ci si riferisce solamente alla filosofia vera e propria, praticata con serietà, diretta alla verità e a nient'altro, e non alla ridicola filosofia delle università, nella quale, come in passato, la teologia speculativa gioca il ruolo principale, e nella quale inoltre, come in passato, l'anima si presenta senza troppe cerimonie come una persona di famiglia. Essa è infatti una filosofia fatta di stipendi e di onorari, e persino di titoli di consigliere: guardando in modo altero dall'alto della sua posizione, per quarant'anni questa filosofia non si è accorta di una persona insignificante come me e sarebbe felice di togliersi di torno persino il vecchio Kant con le sue *Critiche* per consentire a Leibniz di continuare a vivere sostenendolo a spada tratta. – Inoltre si deve notare qui che come Kant, per sua stessa ammissione, è stato spinto alla propria dottrina dell'apriorità del concetto di causalità dalla scepsi di Hume nei confronti di quel concetto[249], forse allo stesso modo anche la critica di Kant a ogni teologia speculativa può essere stata occasionata dalla critica di Hume a ogni teologia popolare, che egli aveva | esposta nella sua *Natural History of Religion*[250] – un'opera che merita assolutamente di essere letta – e nei *Dialogues on Natural Religion*[251]; anzi, può darsi addirittura che Kant abbia voluto in certo qual modo completarla[252]. Giacché il primo degli scritti di Hume citati è, propriamente, una critica della teologia popolare, della quale vuol mostrare la miseria, mentre, al contrario, vuole in-

[249] [Cfr., per esempio, *Critica della ragione pura*, *Introduzione*, II (pp. 76-77); VI (pp. 86-87); *Analitica trascendentale*, Libro I, cap. II, sez. I, § 14 (pp. 159-60); *Dottrina trascendentale del metodo*, cap. I, sez. II (pp. 578-85).]

[250] [D. HUME, *Natural History of Religion*, Millar, London 1757; trad. it. di A. Graziano, *Storia naturale della religione*, in ID., *La religione naturale*, Editori Riuniti, Roma 2006.]

[251] [ID., *Dialogues concerning Natural Religion*, London 1729; trad. it. di A. Graziano, *Dialoghi sulla religione naturale*, in ID., *La religione naturale* cit.]

[252] [Cfr., per esempio, *Critica della ragione pura*, *Dottrina trascendentale del metodo*, cap. I, sez. II, pp. 570 sgg.]

dicare nella teologia razionale o speculativa quella autentica e degna di rispetto. Kant però scopre ora la mancanza di fondamento di quest'ultima, lasciando viceversa intoccata la teologia popolare e anzi presentandola persino in forma nobilitata come una fede poggiata sul sentimento morale. Piú tardi venne distorta dai filosofastri, che la fecero diventare percezione della ragione, coscienza di Dio, o intuizioni intellettuali del soprasensibile, della divinità, e via dicendo; mentre Kant, piuttosto, abbattuti errori antichi e venerabili e riconosciuto il pericolo insito nella questione, aveva voluto solo introdurre, attraverso la teologia morale, un paio di deboli sostegni temporanei, per non venire travolto dal crollo e avere il tempo di mettersi al sicuro.

Per ciò che concerne, ora, l'attuazione, per confutare la prova ontologica dell'esistenza di Dio non era nemmeno necessaria alcuna critica della ragione, in quanto, anche senza la premessa costituita dall'estetica e dall'analitica, è assai facile chiarire che quella prova ontologica non è altro che un gioco sottile con i concetti, senza alcuna forza persuasiva. Già nell'*Organon* di Aristotele si trova un capitolo che è cosí completamente sufficiente per confutare la prova ontoteologica che sembra essere stato scritto appositamente con questa finalità: è il settimo capitolo del secondo libro degli *Analitici secondi*, nel quale, tra l'altro, viene detto in modo esplicito: «τὸ δὲ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί»; vale a dire *existentia nunquam ad essentiam rei pertinet*[253].

La confutazione della prova cosmologica è un'applicazione a un determinato caso della dottrina della critica esposta sino a questo punto, e non c'è nulla da obiettare. – La prova fisicoteologica non è che un ampliamento di quella cosmologica e la presuppone, e trova inoltre la sua confutazione analitica solo[254] nella *Critica del giudizio*[255]. Rinvio il mio lettore, per la questione, alla rubrica «Anatomia comparata» del mio scritto sulla *Volontà nella natura*[256].

Kant, come si è detto, con la critica di queste prove | si confronta solamente con la teologia speculativa e si limita alla scuola.

[253] [«L'essere non è sostanza per nessuna cosa» (ARISTOTELE, *Analitici secondi*, II, 7, 92b14; trad. it. di M. Zanatta, in ID., *Organon* cit., vol. II, p. 84).]

[254] [Omesso da *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 657.]

[255] [Cfr. *Critica del giudizio*, II, Appendice, *Nota generale alla teleologia*, pp. 444-55. Ma cfr. anche *Critica della ragione pura*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. III, sez. VI: *Sull'impossibilità della dimostrazione fisico-teologica* (pp. 494-501).]

[256] [ZA, V, pp. 233 sgg.]

Se invece avesse tenuto d'occhio anche la vita e la teologia popolare, avrebbe allora dovuto aggiungere una quarta prova alle tre che abbiamo indicato, che è poi quella che, propriamente, i piú considerano efficace e che, nel linguaggio di Kant, avrebbe potuto essere chiamata, in modo del tutto appropriato, cheraunologica[257]: è la prova che si fonda sul sentimento dell'indigenza, dell'impotenza e della dipendenza dell'uomo nei confronti delle forze della natura, che gli sono infinitamente superiori, che gli risultano impenetrabili e che gli si presentano per lo piú come minacciose; un sentimento al quale si unisce la sua naturale propensione a personificare tutto e, da ultimo, anche la speranza di ottenere qualcosa con preghiere, adulazioni, e persino con doni. In ogni impresa umana c'è infatti qualcosa che non sta in nostro potere e che sfugge ai nostri calcoli: il desiderio di appropriarsene è l'origine degli dèi. *Primus in orbe Deos fecit timor* è un'antica – e vera – sentenza di Petronio[258]. Questa prova è stata criticata principalmente da Hume negli scritti citati sopra, ed è per questo che egli appare come un precursore di Kant. – Ora però, quelli che Kant, con la sua critica della teologia speculativa, ha messo in perenne imbarazzo, sono i professori di filosofia: pagati come sono da governi cristiani, costoro non possono abbandonare il principale articolo di fede[259]. Come si aiutano, questi signori? Affermano proprio che l'esistenza di Dio si comprende da sé. Vedi un po'! Dopo che il mondo antico, a costo della propria coscienza, ha fatto miracoli per dimostrarla, e dopo che il mondo | moderno, a costo della propria intelligenza, ha messo in campo la prova ontologica, cosmologica e fisico-teologica, essa, per quei signori, si comprende

[257] [Κεϱαυνός, in greco, significa «fulmine». Il verbo Κεϱαυϱόω «colpisco con un fulmine».]

[258] [«Fu la paura che, per prima, nel mondo creò gli dèi» (PETRONIO, *Fragmenta*, 27,1). L'origine della sentenza è incerta, e viene non di rado attribuita dagli studiosi alla *Tebaide* di Stazio.]

[259] Kant ha detto: «È infatti assurdo ripromettersi una chiarificazione da parte della ragione e nel contempo prescriverle anticipatamente quale sia il partito a cui deve necessariamente attenersi» (*Critica della ragione pura*, p. 747, V, 775 [*Dottrina trascendentale del metodo*, cap. I, sez. II, p. 572]). Invece, l'ingenuità che segue la si trova nel detto di un professore di filosofia del nostro tempo: «Una filosofia che nega la realtà delle idee fondamentali del Cristianesimo o è falsa o, anche se è vera, è comunque inutilizzabile» *scilicet*: per i professori di filosofia. Il defunto professor Bachmann è l'uomo che, nella «Jena'schen Litteraturzeitung» del luglio 1840, n. 126, ha divulgato in modo cosí indiscreto la massima di tutti i suoi colleghi. Nel frattempo, è degno di nota, per qualificare la filosofia delle università, che qui la verità, quando non vuole piegarsi e adattarsi, viene messa alla porta senza complimenti con un «Via, verità! Non ti possiamo utilizzare. Ti siamo debitori di qualcosa? Ci paghi tu, forse? – E allora, via!»

da sé. E da questo Dio che si comprende da sé essi spiegano poi il mondo: questa è la loro filosofia.

Fino a Kant sussisteva un dilemma effettivo tra materialismo e teismo, vale a dire tra l'ipotesi che a produrre il mondo sia stato un caso cieco, oppure che a produrlo sia stata un'intelligenza che l'abbia ordinato dall'esterno secondo scopi e concetti, *neque dabatur tertium*[260]. Ateismo e materialismo erano perciò la stessa cosa; di qui il dubbio, se potesse davvero esistere un ateo, vale a dire un uomo che possa effettivamente credere che l'ordine della natura, in special modo di quella organica, cosí straordinariamente orientato a un fine, dipenda dal cieco caso; si vedano per esempio gli *Essays (sermones fideles)* di Bacone, saggio 16, *Sull'ateismo*[261]. Nell'opinione della gran massa e degli Inglesi – i quali, in questo genere di cose, appartengono in tutto e per tutto alla gran massa (*mob*) – le cose stanno ancora cosí, persino tra gli intellettuali piú celebri; si veda solo l'*Ostéologie comparée* di R. Owen[262], del 1855 (Prefazione, pp. 11 e 12), dove l'autore si trova ancora e sempre dinanzi all'antico dilemma tra Democrito ed Epicuro da una parte, e una *intelligence* dall'altra, nella quale «la connaissance d'un être tel que l'homme a existé avant que l'homme fit son apparition»[263]. Ogni conformità al fine deve essere uscita da una intelligenza; di dubitare di questo non gli è capitato nemmeno in sogno. Ed egli, leggendo il 5 settembre 1853 questa prefazione, un po' modificata per l'occasione, all'*Académie des sciences*, ha detto, con una ingenuità infantile: «La téléologie, ou la théologie scientifique»[264] (*Comptes rendus*, settembre 1853), che per lui sono immediatamente una cosa sola! Qualcosa in natura è orientato a un fine? Allora è un'opera dell'intenzione, della riflessione, dell'intelligenza. Ora, certo, cosa importa a un inglese e all'*Académie des sciences* della *Critica del giudizio*, o anche del mio libro sulla *Volontà nella natura*? I signori non si degnano di guardare cosí in basso. Questi *illustres confrères*[265], anzi, disprezzano la metafisica e

[260] [E non si dà una terza alternativa.]

[261] [Cfr. F. BACONE, *Saggi*, trad. it. di A. M. Ancarani, Sellerio, Palermo 1996. I *Sermones fideles* (1638) costituiscono la versione latina degli *Essays* (1597 sgg.).]

[262] [Cfr. R. OWEN, *Principes d'ostéologie comparée*, J. B. Baillière, Paris 1855.]

[263] [Una *intelligenza* nella quale *la conoscenza di un essere come l'uomo è esistita prima che l'uomo facesse la sua apparizione*.]

[264] [«La teologia, o la teologia scientifica».]

[265] [Illustri confratelli.]

la *philosophie allemande*[266], e si attengono alla filosofia della rocca[267]. La validità di quella premessa | disgiuntiva, di quel dilemma tra materialismo e teismo, si basa però sull'assunto che il mondo che si presenta sia il mondo delle cose in sé e che, conseguentemente, non si dia alcun altro ordine delle cose se non l'ordine empirico. Dopo che però, con Kant, il mondo e il suo ordine sono diventati un mero fenomeno, le cui leggi si basano principalmente sulle forme del nostro intelletto, l'esistenza e l'essenza delle cose e del mondo non avevano piú bisogno di essere spiegate in analogia con i mutamenti da noi percepiti o da noi realizzati nel mondo, né ciò che noi comprendiamo come mezzo e fine doveva essersi prodotto in conseguenza di una conoscenza di tal fatta. Mentre dunque Kant, con la sua importante distinzione tra fenomeno e cosa in sé, tolse al teismo il suo fondamento, aprí dall'altra parte la strada a spiegazioni dell'esistenza del tutto diverse e molto piú profonde.

Nel capitolo sulle intenzioni finali della dialettica naturale della ragione si pretende che le tre idee trascendentali valgano come principî regolativi per il progresso della conoscenza della natura. Ma è difficile che Kant possa aver preso sul serio questa affermazione. Quanto meno per ogni naturalista è fuor di dubbio il contrario, vale a dire che quei presupposti ostacolano e soffocano la ricerca della natura. Per provarlo con un esempio, si rifletta se l'ipotesi di un'anima come sostanza immateriale, semplice, pensante avrebbe favorito, oppure fortemente ostacolato le verità che Cabanis[268] ha esposto in modo cosí bello, o alle scoperte di Flourens[269], Marshall Hall[270], e Ch. Bell[271]. Anzi, lo stesso Kant dice (*Prolegomeni*, § 44) «che le idee della ragione sono contrarie e d'ostacolo alle massime della conoscenza razionale della natura»[272].

[266] [Filosofia tedesca.]

[267] [La rocca (o conocchia) è strumento intorno al quale si avvolge la lana per filarla.]

[268] [Il medico, fisiologo e filosofo francese Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808) si occupò di filosofia della medicina e, in particolare, delle relazioni tra ambito etico, psicologico e fisiologico. Tra le altre cose, ritenne che i nostri pensieri derivassero dall'attività fisiologica del cervello, giungendo a sostenere che questo digerisce le impressioni, al modo in cui lo stomaco digerisce gli alimenti (cfr. il suo *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802), trad. it. a cura di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1973). Siamo lontanissimi, come si capisce, dalla convinzione che l'uomo sia dotato di un'anima immateriale.]

[269] [Marie Jean Pierre Flourens (1794-1867) è considerato il fondatore del metodo sperimentale nello studio del cervello e un pioniere nell'ambito dell'anestesia. Cfr. G. LEGEE, *Pierre Flourens, physiologiste et historien des sciencers. Sa place dans l'evolution de la physiologie experimentale*, Paillart, Abbeville 1992.]

[270] [Il medico inglese Marshall Hall (1790-1857), studioso di fisica e di fisiologia, noto soprattutto per le ricerche intorno all'azione riflessa. Cfr. D. E. MANUEL, *Marshall Hall. Science and Medicine in Early Victorian Society*, Rodopi, Amsterdam 1996.]

[271] [Il fisiologo scozzese Charles Bell (1774-1842), studioso del sistema nervoso e del cervello, fu uno di primi ad applicare alla pratica clinica gli studi di neuroanatomia. Lo si ricorda anche per il primo trattato di espressioni facciali a uso degli artisti: *The Anatomy and Philosophy of Expression as Connected with the Fine Arts*, Murray, London 1824; 1844³. Cfr. inoltre *Containing the Nervous System – Idea of a New Anatomy of the Brain*, a cura di N. J. Wade, Routledge-Thoemmes Press, London 2000.]

Non è certo uno dei meriti minori di Federico il Grande che sotto il suo regno Kant abbia potuto formarsi e che sia stato possibile pubblicare la *Critica della ragione pura*. Difficilmente, sotto un qualsiasi altro governo, un professore stipendiato avrebbe osato tanto. Già al successore di quel grande sovrano Kant dovette promettere di non scrivere piú[273].

| Dalla critica della parte etica della filosofia kantiana io mi potrei qui ritenere esentato, in quanto l'ho già presentata in modo piú esteso e approfondito, ventidue anni piú tardi della presente, ne *I due problemi fondamentali dell'etica*. Ciononostante, quello che qui è stato mantenuto dalla prima edizione e che non poteva venire omesso, se non altro per ragioni di completezza, può fungere da opportuna prolusione a quella critica successiva e molto piú radicale, principalmente alla quale, perciò, rinvio il lettore.

In conformità all'amore per la simmetria architettonica, la ragione teoretica doveva avere anche un *pendant*. L'*intellectus practicus* della Scolastica, che discende a sua volta dal νοῦς πρακτικός di Aristotele (*De anima*, III, 10[274], e *Politica*, VII, 14: «ὁ μὲν γὰρ πρακτικός ἐστι λόγος, ὁ δὲ θεωρητικός»[275]), ci dà in mano la parola di cui abbiamo bisogno. Tuttavia, essa designa qui tutt'altra cosa, non, come lí, la ragione rivolta alla tecnica; la ragione pratica si presenta qui invece come la fonte e l'origine dell'innegabile significato etico dell'agire umano, come anche di ogni virtú, di ogni nobiltà d'animo e di ogni grado di santità conseguibile. Tutto questo, quindi, verrebbe dalla semplice ragione e non richiederebbe nient'altro che questa. L'agire secondo ragione e l'agire in modo

[272] [*Prolegomeni*, § 44, p. 127.]

[273] [Il «successore di quel grande sovrano» è Federico Guglielmo II, fautore di una politica culturale assai diversa da quella di Federico il Grande, e che giunse sino a diffidare Kant dall'usare la propria filosofia contro la dottrina cristiana. Sull'episodio Schopenhauer ritornerà anche nel capitolo 17 dei *Supplementi*.]

[274] [Cfr. ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 10, 433a10 sgg; trad. it. di R. Laurenti, in *Opere* cit., vol. IV, pp. 184 sgg.: «L'intelletto, quello cioè che ragiona in vista di uno scopo, è quindi intelletto pratico: esso si differenzia per il fine dal teoretico» (p. 184).]

[275] [«C'è una ragione pratica e una teoretica» (ID., *Politica*, I, 1333a; trad. it. di R. Laurenti, in *Opere* cit., vol. IX, p. 251).]

virtuoso, nobile, santo sarebbero un'unica e medesima cosa; e l'agire in modo egoistico, malvagio, vizioso sarebbe soltanto un agire che non segue la ragione. Intanto tutti i tempi, tutti i popoli, tutte le lingue hanno sempre tenuto ben distinte le due cose e le hanno considerate come del tutto differenti, come ancora sino al giorno d'oggi fanno tutti coloro i quali non sanno nulla del linguaggio della nuova scuola, vale a dire il mondo intero con la sola eccezione di un piccolo gruppetto di intellettuali tedeschi: tutti gli altri per condotta secondo virtú e per vita secondo ragione intendono due cose tutt'affatto diverse. Il dire che il sublime fondatore della religione cristiana, la cui vita ci viene presentata come il modello di ogni virtú, sia stato l'uomo *piú razionale di tutti* sarebbe un dire estremamente riprovevole, anzi, addirittura un'espressione blasfema, come anche se si dicesse che i suoi precetti contengono solo il migliore insegnamento possibile per condurre *la vita* del tutto *secondo ragione*. Inoltre, chi, conformemente a questi precetti, invece di pensare anzitutto a se stesso | e ai propri bisogni futuri, pensi ogni volta solo ad alleviare la presente maggiore indigenza altrui, senza altre considerazioni; e che anzi doni ai poveri tutti i propri averi per dedicarsi poi, privo di ogni mezzo di sussistenza, a predicare anche agli altri la virtú che egli stesso ha praticato; costui chiunque, a buon diritto, lo venererebbe; ma chi avrebbe l'ardire di lodarlo come l'apice della *razionalità*? E infine, chi può lodare come un'azione straordinariamente *razionale* il fatto che Arnold von Winkelried, con entusiastica nobiltà d'animo[276], abbia attirato contro il proprio petto le lance nemiche per consentire ai suoi compatrioti di vincere e di salvarsi[277]? Se invece vediamo un uomo che, fin da giovane e con rara capacità di riflessione, pensa a procurarsi i mezzi per vivere libero dalle preoccupazioni, per mantenere moglie e figli, per farsi una buona reputazione tra la gente, per procurarsi onori e distinzioni esteriori, e cosí non si lascia irretire dal fascino dei piaceri presenti, dalla voglia di opporre resistenza all'arroganza dei potenti, dal desiderio di vendicare le offese subite o le umiliazioni immeritate, dall'attrazione di occupazioni spirituali inutili come sono quelle estetiche e filosofiche, o di viaggi in terre meritevoli d'essere viste; colui il quale non si fa irretire da tutte queste cose e da altre

[276] [L'inciso manca in *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 661.]

[277] [L'eroe svizzero Arnold Winkelried che, nel XIV secolo, consentí ai propri compagni di sfondare lo schieramento asburgico attirando su di sé i colpi degli avversari. Cfr. p. 479, § 67, nota 158.]

consimili e non si lascia mai indurre a perdere di vista il proprio scopo, ma invece lavora sodo e con grande determinazione solo per realizzarlo: chi oserebbe negare che un filisteo di tal fatta sia una persona straordinariamente *razionale*? E questo persino nel caso che si sia permesso di impiegare per i suoi scopi mezzi non degni di lode, anche se non pericolosi. Anzi, di piú ancora: se una persona malvagia, con un'astuzia ben calcolata, secondo un piano ben meditato, conquista ricchezze, onori, addirittura troni e corone e poi, con la piú sottile perfidia, irretisce gli stati confinanti, li soggioga uno dopo l'altro e diventa un conquistatore che non si fa irretire da alcun rispetto per il diritto o per l'umanità, ma invece, con inflessibile coerenza, calpesta e schiaccia tutto ciò che si oppone al suo piano, e precipita senza pietà milioni di persone in sventure di ogni sorta, milioni di persone nel sangue e nella morte, e tuttavia elargisce ricompense regali e protegge sempre i suoi seguaci e i suoi collaboratori, senza mai dimenticare nulla, e in questo modo poi consegue il proprio scopo: | ebbene, chi non vede che una persona di tal fatta ha dovuto procedere nella sua opera in modo assolutamente razionale e che, come nel progettare i propri piani ha avuto bisogno di un intelletto vigoroso, cosí per metterli in atto gli era richiesto un perfetto controllo della *ragione*, anzi, propriamente, della *ragione pratica*? – O sono forse *irrazionali* anche i precetti dati al principe dall'assennato e consequenziale, ponderato e lungimirante Machiavelli?[278].

Come la malvagità sta assai bene insieme alla ragione e anzi, solo in questa unione diventa davvero temibile, cosí, viceversa, la nobiltà d'animo si trova talvolta congiunta anche all'irragionevolezza. Si può a questo proposito ricordare il caso di Coriolano il quale, dopo aver impiegato per anni tutta la propria forza per vendicarsi dei Romani, una volta giunto infine il tempo opportuno si lasciò commuovere dalle suppliche del senato e dal pianto della madre e della moglie, rinunciò alla vendetta cosí a lungo e cosí fa-

[278] Per inciso: il problema di Machiavelli era quello di rispondere alla domanda su come il principe possa mantenersi sul trono in modo *incondizionato*, nonostante i nemici interni ed esterni. Il suo problema non era dunque in nessun modo quello etico, se un principe, come uomo, debba o meno volere una certa cosa; ma era invece solo il problema politico di come, *se* egli la vuole, possa metterla in atto. Ed egli risolve questo problema al modo in cui si scrive una guida al giuoco degli scacchi, alla quale sarebbe ben sciocco richiedere di rispondere alla domanda se sia o no moralmente consigliabile, in generale, giuocare a scacchi. Rimproverare al Machiavelli l'immoralità del suo scritto è opportuno come lo sarebbe il rimproverare a un maestro di scherma di non aprire la sua lezione con una prolusione morale contro l'omicidio e la morte.

ticosamente progettata, e addirittura, attirando in tal modo su di sé la giusta collera dei Volsci, morí per quei Romani dei quali ben conosceva l'ingratitudine e che aveva cosí faticosamente voluto punire. – Infine – lo si rammenti per completezza – la ragione può benissimo unirsi alla dissennatezza. Come accade quando si sceglie una massima sciocca, ma la si applica poi con coerenza. Un esempio del genere lo diede la principessa Isabella, figlia di Filippo II, la quale giurò solennemente che, sino a quando Ostenda non fosse stata conquistata, non si sarebbe cambiata la camicia, e mantenne la parola per tre anni. In generale appartengono a questa specie tutti i voti, l'origine dei quali è sempre la mancata | comprensione delle cose in conformità alla legge di causalità, vale a dire la dissennatezza; e nondimeno è conforme a ragione l'adempierli, una volta che si sia dimostrata un'intelligenza cosí limitata da farli.

613

In corrispondenza a quel che abbiamo detto, vediamo anche che persino gli scrittori venuti poco prima di Kant contrappongono la coscienza, in quanto sede dei sentimenti morali, alla ragione. Cosí Rousseau, nel quarto libro dell'*Émile*: «La raison nous trompe, mais la conscience ne trompe jamais»[279]; e, poco piú avanti: «Il est impossible d'expliquer par les conséquences de notre nature le principe immédiat de la conscience indépendant de la raison même»[280]. E ancora: «Mes sentiments naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma raison rapportait tout à moi. [...] On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner?»[281]. – Nelle *Rêveries du promenuer*, prom 4ème, egli dice: «Dans toutes les questions de morale difficiles je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de la conscience, plutôt que par les lumières de la raison»[282]. – Già Aristotele, anzi, dice in modo esplicito (*Grande etica*, I, 5) che le virtú hanno la loro sede nell'«ἀλόγῳ μοριῷ τῆς ψυχῆς» (*in parte irrationali animi*) e non in «λόγον ἔχοντι» (*in parte rationale*)[283]. Conformemente a ciò, Stobeo (*Eclogae*, II, 7) dice, parlando dei Peripatetici: «Τὴᾳ ἠθικὴν ἀρετὴᾳ ὑπολαμβάνουσι περὶ τὸ ἄλογον μέρος γίγνεσθαι τῆς ψυχῆς, ἐπειδὴ διμερῆ πρὸς τὴν παροῦσαν θεορίαν ὑπέθεντο τὴν ψυχήν, τὸ μὲν λογικὸν ἔουσαν, τὸ δ'ἄλογον. Καὶ περὶ μὲν τὸ λογικὸν τὴν καλοκἀγαθίαν γίγνεσθαι, καὶ τὴν φρόνησιν, καὶ τὴν ἀγχίνοιαᾳ, καὶ σοφίαν, καὶ εὐμάθειαν, καὶ μνήμην, καὶ τὰς ὁμοίους· περὶ δὲ τὸ ἄλογον, σωφροσύνην, καὶ δικαιούνην, καὶ ἀνδρείαν, καὶ τὰς ἄλλας τὰςἠθικὰς καλουμένας ἀρετάς» (*Ethicam virtutem circa partem animae ratione carentem versari putant, cum duplicem, ad hanc disquisitionem, animam ponant, ratione praeditam, et ea carentem. In parte vero ratione praedita collocant ingenuitatem, prudentiam, perspicacitatem, sapientiam, docilitatem, memoriam et reliqua, in parte vero ratione destituta temperantiam, iustitiam, fortitudinem, et reliquas virtutes, quas ethicas vocant*)[284]. E Cicerone spiega molto diffusamente (*De natura deorum*, III, | 26-31)[285] che la ragione è il mezzo e lo strumento necessario di ogni delitto.

614

Io ho inteso la ragione come la facoltà dei concetti. Questa classe affatto specifica di rappresentazioni universali, non intuitive, simbolizzate e fissate solo attraverso parole, è ciò che distingue l'uomo dall'animale e gli dà il dominio sulla terra. L'animale, essendo schiavo del presente, non conosce che motivi immediatamente sensibili e perciò, quando gli si presentano, viene necessariamente attratto o respinto da essi, come il ferro dal magnete; nell'uomo, invece, con il dono della ragione, si è prodotta la capacità di riflessione. Essa gli consente, gettando uno sguardo alle proprie spalle e dinanzi a sé, di abbracciare facilmente la propria vita e il corso del mondo nella sua interezza, lo rende indipendente dal presente, gli consente, nel bene come nel male, di mettersi all'opera in modo riflessivo, pianificato, e con cautela. Ma ciò che egli fa, lo fa con piena autocoscienza: sa esattamente come la

[279] [«La ragione ci inganna, ma la coscienza non ci inganna mai» (J.-J. ROUSSEAU, *Emilio*, libro IV; trad. it. di G. Roggerone, La Scuola, Brescia 1965, p. 377).]

[280] [«È impossibile spiegare con conseguenze della nostra natura il principio immediato della coscienza, indipendentemente dalla ragione stessa» (*ibid.*, p. 383). Ada Vigliani, nel suo commento alla *Welt* (*Mondo* 1989, p. 1627), ha giustamente osservato che in realtà Rousseau, in quel passo, afferma il contrario e dice: «Non credo che sia impossibile spiegare, ecc.».]

[281] [«I miei sentimenti naturali parlavano per l'interesse comune e la ragione riferiva tutto a me. [...] Si ha un bel voler stabilire la virtú mediante la sola ragione, quale salda base le si può dare?» (ROUSSEAU, *Emilio*, libro IV; trad. it. cit., p. 385).]

[282] [«Dovendo risolvere questioni di morale difficili come questa, mi son sempre trovato bene nel seguire la guida della coscienza anziché la luce della ragione» (ID., *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, Quarta passeggiata; trad. it. di N. Cappelletti Truci, Rizzoli, Milano 1979, p. 240).]

[283] [Cfr. ARISTOTELE, *Grande Etica*, II, 7. 1026b: «E in generale la ragione non è, come credono gli altri, principio e guida delle virtú, ma lo sono piuttosto le passioni» (trad. it. in ID., *Etiche*, a cura di L. Caiani, Utet, Torino 1996, pp. 571-72).]

[284] [«Ritengono che la virtú etica dipenda dalla parte irrazionale dell'anima, supponendo, a proposito della questione presente, che l'anima consista di due parti, una dotata di ragione, l'altra priva di essa. E attribuiscono alla parte dotata di ragione la nobiltà, la saggezza, la perspicacia, la sapienza, l'intelligenza, la memoria, eccetera, mentre alla parte priva di ragione attribuiscono la moderazione, la giustizia, il coraggio e tutte le altre virtú che dicono etiche». Paul Deussen e Arthur Hübscher hanno corretto il rinvio in *Eclogae*, II, 6.]

[285] [Cfr. CICERONE, *Sulla natura divina*, trad. it., con testo latino a fronte, a cura di C. M. Calcante, Rizzoli, Milano 2000⁵.]

sua volontà prende decisioni, che cosa sceglie ogni volta, e quale altra scelta era possibile, secondo il caso, e grazie a questo volere autocosciente impara a conoscere se stesso e si specchia nelle sue azioni. In tutte queste relazioni con l'agire dell'uomo, la ragione dev'essere chiamata p r a t i c a; teoretica, essa è solo in quanto gli oggetti dei quali si occupa non hanno alcuna relazione con l'agire dell'essere pensante ma hanno invece esclusivamente un interesse speculativo, del quale solo pochissimi uomini sono capaci. Ciò che, in questo senso, si chiama r a g i o n e p r a t i c a viene indicato abbastanza adeguatamente dalla parola latina *prudentia*[286], che, secondo Cicerone (*De natura deorum*, II, 22), è la contrazione di *providentia*; *ratio*, viceversa, quando viene usata per indicare una forza spirituale, significa per lo piú la ragione teoretica propriamente detta, sebbene gli antichi non osservassero rigorosamente la distinzione. – In quasi tutti gli uomini la ragione ha un orientamento quasi esclusivamente pratico; qualora però esso venga abbandonato, allora il pensiero perde il controllo sulle azioni, ragion per cui si dice: «Scio meliora, proboque, deteriora sequor»[287], oppure «Le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises»[288]. Se dunque l'uomo lascia che il suo agire sia guidato non dal pensiero, bensí dall'impressione | del presente, quasi come capita agli animali, allora lo si chiama i r r a z i o n a l e (senza che perciò gli si rimproveri una malvagità morale), sebbene ciò che gli manca non sia, propriamente, la ragione, bensí la capacità di applicarla al proprio agire e si possa dire, in certo qual modo, che la sua ragione è esclusivamente teoretica, ma non pratica. Egli può comunque essere un uomo davvero buono, come qualcuno che non riesce a vedere un infelice senza soccorrerlo, anche sacrificandosi, e che al contrario non salda i propri debiti. Un simile carattere irrazionale non è capace di realizzare grandi delitti, poiché la necessità di pianificare, di dissimulare, di dominarsi glielo rende impossibile. Ma gli sarà difficile anche pervenire a un alto grado di virtú: sebbene egli sia per natura cosí fortemente incline al bene, infatti, non gli possono tuttavia mancare i singoli impulsi viziosi e malvagi ai

[286] [Ponderatezza, saggezza di vita.]

[287] [«Conosco il bene, e lo approvo, ma seguo il male». Cfr. OVIDIO, *Metamorfosi*, VII, v. 20 (dove peraltro l'*incipit* del verso è *video*, anziché *scio*).]

[288] [«Al mattino faccio dei progetti, e la sera delle sciocchezze». Cfr. VOLTAIRE, *Memnon, ou la sagesse humaine* (1750), *Advertissement de l'auteur*, 3-4 (dove peraltro, anziché «la sera», si legge «durante il giorno»). Se ne veda l'edizione commentata curata da J. Spica, Bordas, Paris 1980.]

quali è soggetto ogni uomo e che, ove la ragione, operando come ragione pratica, non contrapponga loro massime immodificabili e fermi principî, non possono che tradursi in azioni.

La r a g i o n e, in quanto p r a t i c a, si mostra infine in modo del tutto proprio nei caratteri veramente ragionevoli i quali perciò, nella vita quotidiana, sono chiamati filosofi pratici e che si distinguono per una non comune imperturbabilità tanto nei momenti sgradevoli quanto in quelli piacevoli, per un temperamento costante e per la notevole fermezza nelle decisioni prese. Di fatto, in essi è il predominio della ragione, vale a dire della conoscenza astratta sull'intuitiva, e perciò la visione d'insieme, tramite i concetti, della vita nella sua universalità, interezza e grandezza, ciò che li ha resi una volta per tutte edotti intorno all'illusorietà dell'impressione momentanea, all'incostanza di tutte le cose, alla brevità della vita, alla vanità dei piaceri, alla mutevolezza della fortuna e alle grandi e piccole insidie del caso. Nulla, perciò, giunge a loro inaspettato, e quel che essi sanno *in abstracto* non li coglie di sorpresa né li sconcerta quando effettivamente sopraggiunge nella sua particolarità, come capita invece ai caratteri che non sono altrettanto razionali, sui quali il presente, l'intuitivo, l'effettivamente reale esercita un tale potere che i freddi, sbiaditi concetti si ritirano del tutto dietro le quinte della coscienza ed essi, dimenticati propositi e massime, | sono in balia di affetti e passioni d'ogni sorta. Ho già spiegato alla fine del primo libro che, dal mio punto di vista, l'etica stoica originariamente altro non era che una guida per una vita propriamente razionale, intesa in questo senso. Una vita di questo genere la loda ripetutamente anche Orazio in moltissimi passi. In questo senso vanno letti anche il suo *Nil admirari*[289] e pure il delfico «Μηδέν»[290]. Tradurre *Nil admirari* con «non ammirare nulla» è del tutto sbagliato. Questa sentenza di Orazio non si rivolge tanto all'ambito del teoretico, quanto a quello del pratico e, propriamente, vuol dire: «Non apprezzare alcun oggetto incondizionatamente, non perdere la testa per nulla, non credere che il possesso di una qualsiasi cosa possa procurarti la felicità: ogni desiderio smodato di un oggetto è solo una chimera che si fa beffe di noi, della quale ci si può liberare altrettanto bene, ma con maggiore facilità, per mezzo di una chiara conoscenza piuttosto che impadronendosene». In

[289] [ORAZIO, *Epistulae*, I, VI, v. 1.]

[290] [«Nulla di troppo». Come racconta Platone nel *Carmide* (164e-165a), il motto si leggeva all'ingresso del tempio di Apollo a Delfi.]

questo senso utilizza l'*admirari* anche Cicerone, *De divinatione*, II, 2[291]. Orazio pensa dunque all'ἀθαμβία e all'ἀκατάπληξις, e anche all'ἀθαυμασία[292], che già Democrito aveva esaltato come il sommo bene (si veda Clemente Alessandrino, *Stromata*, II, 21, e cfr. Strabone, I, pp. 98 e 105)[293]. – Di virtú e di vizio, propriamente, non si può parlare in una simile ragionevolezza della condotta, ma è quest'uso pratico della ragione che costituisce l'autentico privilegio dell'uomo sull'animale e solo sotto questo rispetto ha un senso ed è ammissibile parlare di una dignità dell'uomo.

In tutti i casi che sono stati esposti e in tutti quelli immaginabili la differenza tra un agire ragionevole e un agire irragionevole si riconduce direttamente a questo, se i motivi siano concetti astratti oppure rappresentazioni intuitive. Proprio per questo la spiegazione che ho dato io della ragione si armonizza perfettamente con l'uso delle lingue di tutti i tempi e di tutti i popoli, che non potrà certo essere considerato come un che di accidentale o di arbitrario ma che dovrà essere considerato invece come prodottosi dalla differenza, della quale ogni uomo è consapevole, delle diverse facoltà spirituali, una consapevolezza conformemente alla quale ciascuno parla, sebbene effettivamente senza elevarla alla chiarezza della definizione astratta. I nostri antenati non hanno forgiato le parole senza assegnare loro un senso | 617 determinato solo perché se ne stiano lí pronte per i filosofi che arrivano secoli dopo e che possono determinare che cosa ci sia in esse da pensare; essi hanno invece designato con esse dei concetti completamente determinati. Le parole non sono dunque piú dei randagi e attribuire loro un senso del tutto diverso da quello che esse sinora hanno avuto significa abusare di loro, significa introdurre una licenza in forza della quale chiunque potrebbe usare quella parola nel senso che preferisce, dal che non potrebbe derivare altro che una infinita confusione. Già L o c k e ha mostrato con dovizia di particolari che la maggior parte dei disaccordi, in filosofia, deriva dall'uso scorretto delle parole. Si dia anche solo uno sguardo, per chiarire la cosa, all'abuso scandaloso che, ai nostri giorni, filosofastri poveri di pensiero hanno fatto di parole come sostanza, coscienza, verità, e cosí via. Anche le espressioni e le spiegazioni che della ragione hanno dato tutti i

[291] [Cfr. CICERONE, *Della divinazione*, trad. it. con testo latino a fronte, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 2006⁷.]

[292] [Intrepidezza, impassibilità, imperturbabilità.]

[293] [Il rinvio è agli *Stromata* di Clemente Alessandrino e alla *Geografia* di Strabone.]

filosofi di tutti i tempi, a eccezione di quelli piú recenti, concordano con la spiegazione che io do di essa non meno dei concetti di quel privilegio dell'uomo che sono dominanti in tutti i popoli. Si veda quello che Platone, nel quarto libro della *Repubblica* e in innumerevoli altri passi disseminati qua e là, chiama il «λόγιμον o λογιστικὸν τῆς ψυχῆς»[294]; ciò che dice Cicerone nel *De natura deorum*, III, 26-31; quel che dicono Leibniz e Locke nei passi che ho citato in proposito nel primo libro. Le citazioni potrebbero moltiplicarsi all'infinito, se si volesse mostrare come tutti i filosofi prima di Kant abbiano parlato della ragione, nell'insieme, nel senso in cui io ne parlo, anche se non furono in grado di spiegarne in modo compiutamente determinato e con piena chiarezza l'essenza, riconducendola a un unico punto. Ciò che, in breve, si intendeva per ragione prima della comparsa di Kant lo mostrano nell'insieme due saggi di Sulzer, nel primo volume dei suoi scritti filosofici vari: *Analisi*[295] *del concetto di ragione* e *Sull'influsso reciproco di ragione e linguaggio*[296]. Se per contro si legge come si è parlato della ragione in tempi piú recenti, sotto l'influenza dell'errore di Kant che, nel frattempo, si è ingrandito a mo' di valanga, si è costretti ad ammettere che tutti i sapienti dell'antichità, come anche tutti i filosofi prima di Kant, non hanno avuto affatto una ragione; giacché le percezioni immediate, le intuizioni, le comprensioni, | 618 i presentimenti della ragione che ora sono stati scoperti erano rimasti per loro cosí estranei come lo è per noi il sesto senso dei pipistrelli. Del resto, per quel che mi riguarda, debbo confessare che quella ragione che in modo immediato percepisce, o anche comprende, o intuisce intellettualmente il soprasensibile, l'assoluto, unitamente alle lunghe storie che se ne raccontano, io, nella mia limitatezza, non riesco a rendermela comprensibile e rappresentabile se non esattamente come il sesto senso dei pipistrelli. Si deve però ammettere, a onore dell'invenzione o della scoperta di una ragione di tal fatta, capace di comprendere immediatamente tutto quello che si vuole, che essa è un *expédient* impareggiabile per

[294] [La parte razionale dell'anima. Paul Deussen e Arthur Hübscher hanno corretto λόγιμον in λογικόν.]

[295] [Mi pare scelta piú opportuna rispetto allo «smembramento» adottato da *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 668.]

[296] [Cfr. J. G. SULZER, *Vermischte philosophisce Schriften*, I, Leipzig 1773. Si tratta del filosofo, pedagogista e matematico svizzero Johann Georg Sulzer (1720-79) autore, tra l'altro, di una *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (Weidemanns Erben und Reich, Leipzig 1778-1779) che Schopenhauer possedeva (cfr. HN, V, n. 550, p. 176) e che utilizzò nella stesura delle sue pagine sulla musica.]

togliere dai pasticci nel modo piú semplice del mondo se stessi e le proprie idee fisse preferite, a dispetto di tutti i Kant e delle loro critiche della ragione. L'invenzione e l'accoglienza che le è stata riservata fanno onore al nostro tempo.

Se dunque ciò che è essenziale alla ragione (τὸ λόγιμον, ἡ φρόνησις, *ratio, raison, reason*) è stato, nell'insieme e in generale, correttamente riconosciuto da tutti i filosofi di tutti i tempi, sebbene non sia stato determinato in modo sufficientemente preciso né ricondotto a un unico punto, viceversa che cosa sia l'intelletto (νοῦς, διάνοια, *intellectus*, *esprit*, *intellect*, *understanding*) non è stato per loro altrettanto chiaro; essi perciò lo confondono spesso con la ragione, ed è proprio per questo che non giungono a una spiegazione davvero completa, pura e semplice della sua essenza. Per i filosofi cristiani, poi, il concetto di ragione ha assunto un significato collaterale che gli è del tutto estraneo attraverso la contrapposizione con la rivelazione, e prendendo le mosse da qui molti hanno poi affermato, con ragione, che la conoscenza del dovere della virtú è possibile anche con la semplice ragione, vale a dire anche senza rivelazione. Una considerazione che ha avuto una certa influenza persino sull'esposizione di Kant e sul modo in cui egli utilizza la parola. Solo che quella contrapposizione ha, propriamente, un significato positivo, storico, ed è perciò un elemento estraneo alla filosofia, dal quale quest'ultima deve essere tenuta libera.

Ci si sarebbe dovuti aspettare che Kant, nelle sue critiche della ragione teoretica e della ragione pratica, prendesse le mosse da una descrizione dell'essenza della ragione in generale e che, dopo 619 averne determinato il *genus*, procedesse con la | spiegazione delle due *species*, dimostrando come un'unica e sola ragione si manifesti in due modi cosí diversi e tuttavia, mantenendo il suo carattere principale, attesti di essere sempre la stessa. Solo che di tutto questo non si trova traccia. Quanto siano insufficienti, malferme e disarmoniche le spiegazioni della facoltà che egli critica che fornisce occasionalmente qua e là nella *Critica della ragione pura*, questo l'ho già fatto vedere. La ragione pratica compare già, senza essere annunciata, nella *Critica della ragione pura*, e poi, nella critica ad essa specificamente dedicata, se ne sta lí come un che di già confezionato senza che se ne dia ulteriormente conto e senza che l'uso della lingua di tutti i tempi e di tutti i popoli, che viene calpestato, o le definizioni concettuali dei piú grandi filosofi precedenti possano far sentire la loro voce. Nell'insieme, da singoli passi si può ricavare che l'opinione di Kant sia questa: la conoscenza di principî *a priori* è un carattere essenziale della ragione; ora, dato che la conoscenza del significato etico dell'agire non ha un'origine empirica, allora anch'essa è un *principium a priori* e deriva di conseguenza dalla ragione, che dunque è, in questo senso pratica. Sulla scorrettezza di questa spiegazione della ragione ritengo di aver già detto abbastanza. Ma anche a prescindere da questo, quanto è superficiale e privo di fondamento utilizzare qui l'unico contrassegno dell'indipendenza dall'esperienza per unire insieme le cose piú eterogenee, trascurando cosí la loro distanza che, per il resto, continua a essere radicale e smisurata. Giacché, anche ammesso e non concesso che la conoscenza del significato etico dell'agire scaturisca da un imperativo che si trova in noi, da un obbligo incondizionato, quanto ed essenzialmente diverso, tuttavia, esso sarebbe da quelle forme universali della conoscenza che egli, nella *Critica della ragione pura*, dimostra che ci sono note *a priori* e per mezzo della cui coscienza noi possiamo esprimere anticipatamente un dovere incondizionato, valido per tutte le esperienze possibili. La differenza tra questo dovere, tra questa forma necessaria degli oggetti determinata già nel soggetto, e quell'obbligo morale è cosí smisuratamente grande e cosí vistosamente evidente che il loro essere congiunte sotto il segno della modalità non empirica di conoscenza può valere tutt'al piú come un'immagine arguta, ma certo non come una | giustifica- 620 zione filosofica dell'identificazione della loro origine.

Del resto, il luogo di nascita di questo figlio della ragione pratica, l'obbligo assoluto, o l'imperativo categorico, non è nella *Critica della ragione pratica*, bensí già nella *Critica della ragione pura* (p. 802; V, 830)[297]. Una nascita forzata e che riesce solo grazie al forcipe di un perciò che, in modo sfacciato e deciso, si potrebbe dire, anzi, spudoratamente, si insinua tra due proposizioni del tutto estranee l'una all'altra e che non hanno tra loro alcuna connessione, per unirle come premessa e conseguenza. Che non ci determinano solo i motivi intuitivi, ma anche quelli astratti, è cioè il principio dal quale Kant prende le mosse, esprimendolo nel modo seguente: «L'arbitrio umano non è determinato semplicemente da ciò che stimola, cioè modifica immediatamente i sensi;

[297] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dottrina trascendentale del metodo*, cap. II, sez. II, p. 605: «Questa [*scil.:* la ragione], pertanto, dà anche leggi che sono imperative, ossia leggi oggettive della libertà, che ci informano su ciò che deve accadere, anche se non accade, e si distinguono cosí dalle leggi della natura, che concernono soltanto ciò che accade. Per questa ragione le prime prendono il nome di leggi pratiche».]

noi abbiamo il potere di vincere le impressioni subite dalla nostra facoltà sensibile di desiderare, ricorrendo alla rappresentazione di ciò che è utile o dannoso anche a distanza; e queste riflessioni su ciò che è desiderabile in rapporto alla nostra condizione nel suo insieme, cioè sul buono e sull'utile, hanno il loro fondamento nella ragione»[298] (assolutamente giusto: se solo egli parlasse sempre in modo cosí razionale della ragione!) «Questa, pertanto!, dà anche leggi che sono imperative, ossia leggi oggettive della libertà, che ci informano su ciò che deve accadere, anche se non accade»[299]. – Cosí, senza ulteriore convalida, l'imperativo categorico viene al mondo per esercitarne il dominio con il suo dovere incondizionato: uno scettro di ferro ligneo. Giacché nel concetto di dovere è già assolutamente ed essenzialmente presente, come condizione necessaria, la considerazione di una pena minacciata o di una ricompensa promessa che non è separabile da esso senza con ciò cancellarlo e privarlo di ogni significato: perciò un dovere incondizionato è una *contradictio in adjecto*[300]. Questo errore doveva essere censurato, sebbene esso sia strettamente congiunto con il grande merito che ha Kant nei confronti dell'etica, che consiste appunto nell'aver liberato l'etica da tutti i principî appartenenti al mondo dell'esperienza, segnatamente da ogni dottrina della felicità, diretta o indiretta, e nell'avere mostrato, propriamente, che il regno della virtú non è di questo mondo. Questo merito è tanto piú grande in quanto già tutti i filosofi antichi, con l'unica | eccezione di Platone, vale a dire i Peripatetici, gli Stoici, gli Epicurei, con artifizi concettuali molto diversi, ora fanno dipendere, conformemente al principio di ragione, virtú e felicità l'una dall'altra, ora le vogliono identificare, conformemente al principio di contraddizione. E lo stesso rimprovero può essere mosso a tutti i filosofi moderni fino a Kant. Il suo merito qui è perciò davvero grande; tuttavia, per amore di equità si deve ricordare anche qui da una parte che l'esposizione e la realizzazione non corrispondono alla tendenza e allo spirito della sua etica, come vedremo subito, e dall'altra anche che egli non è stato il primo in assoluto ad aver purificato la virtú da tutti i principî eudaimonistici. Già Platone, infatti, in particolare nella *Repubblica*, la cui tendenza principale è appunto questa, insegna in modo esplicito

621

[298] [*Ibid.*, sez. I, p. 605.]
[299] [*Ibid.*]
[300] [Una contraddizione in termini.]

che la virtú deve essere scelta solo per se stessa, anche qualora ad essa siano immancabilmente legate disgrazia e vergogna. Ancora di piú, però, il cristianesimo predica una virtú completamente disinteressata, che non deve essere praticata in vista di una ricompensa in una vita dopo la morte ma in modo del tutto gratuito, per amore di Dio, in quanto non le opere giustificano, ma solo la fede, alla quale, quasi come un suo mero sintomo, si accompagna la virtú, che perciò si produce in modo del tutto gratuito e da se stessa. Si legga il *De Libertate Christiana* di Lutero[301]. Non voglio mettere nel conto gli Indiani, nei cui libri sacri la speranza di una ricompensa per le proprie opere viene descritta ovunque come la via che conduce alle tenebre e che non può mai portare alla beatitudine. In Kant la dottrina della virtú non la troviamo cosí pura; o, piuttosto, l'esposizione è rimasta parecchio indietro rispetto allo spirito, anzi, è caduta in varie incongruenze. Nella trattazione del sommo bene che egli presenta in seguito[302] troviamo la virtú sposata alla felicità. Per il dovere, originariamente cosí condizionato, si postula però in seguito una condizione, propriamente per liberarsi da quell'intima contraddizione che gli impedisce di vivere. La felicità, nel sommo bene, non deve in effetti essere il vero e proprio motivo della virtú; essa tuttavia esiste comunque, come un codicillo segreto la cui assenza priverebbe di valore il resto del contratto: essa non è, propriamente, la ricompensa della virtú, e pur tuttavia è un dono liberamente concesso, per ricevere il quale la virtú, dopo aver compiuto il suo lavoro, tiene nascostamente aperta la mano. Ci si può convincere di ciò | con la *Critica della ragione pratica* (pp. 223-66 della quarta edizione, oppure pp. 264-95 dell'edizione Rosenkranz)[303]. La medesima tendenza ce l'ha anche tutta la sua teologia morale; con essa, perciò, la morale propriamente annienta se stessa. Giacché, lo ripeto, ogni virtú che venga esercitata in vista di una qualche ricompensa si basa su un prudente, metodico, lungimirante egoismo.

622

Il contenuto del dovere assoluto, la legge fondamentale della ragione pratica, è il celebre: «Agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere nello stesso tempo come principio

[301] [Cfr. M. LUTERO, *La libertà del cristiano*, ed. it. latina e tedesca a cura di P. Ricca, in ID., *Opere scelte*, vol. XIII, Claudiana, Torino 2005.]
[302] [Cfr. *Critica della ragione pura*, *Dottrina trascendentale del metodo*, cap. II, sez. II, pp. 606 sgg.]
[303] [Cfr. *Critica della ragione pratica*, Parte II, Libro II, cap. II, pp. 257 sgg.]

di una legislazione universale»[304]. Questo principio dà a chi chiede una regola per la propria volontà il compito di cercarne una per la volontà di tutti. Ci si domanda poi come la si trovi. È palese che io, per scovare la regola della mia condotta, non debbo prendere in considerazione soltanto me stesso, ma l'insieme di tutti gli individui. Allora, invece del mio benessere personale, diventa mio scopo il benessere di tutti, senza distinzioni. Esso però resta ancora e sempre benessere. Trovo poi che tutti potrebbero stare ugualmente bene se ciascuno ponesse come limite del proprio egoismo l'egoismo altrui. Dal che segue certamente che io non devo recar danno a nessuno, in modo che, se questo principio dovesse venire universalmente accolto, anche io stesso non debba soffrirne; ciò però costituisce l'unica ragione per la quale io, non essendo ancora in possesso di un principio morale ma essendone alla ricerca, posso desiderare questo come legge universale. Ma è evidente che in questa maniera il desiderio di benessere, vale a dire l'egoismo, rimane la fonte di questo principio etico. Come base della dottrina dello Stato esso sarebbe eccellente, ma come base dell'etica non serve proprio a niente. Giacché, per stabilire una regola che, come richiesto da quel principio morale, valga per la volontà di tutti, chi la ricerca ha egli stesso a sua volta necessariamente bisogno di una regola, in quanto, diversamente, tutto gli sarebbe indifferente. Questa regola, però, può essere solo quella del proprio egoismo, dato che è solo su di esso che influisce la condotta degli altri e perciò solo per mezzo di esso e riguardo ad esso costui può avere una volontà che si relazioni all'agire altrui che, cosí, non gli è piú indifferente. Molto ingenuamente Kant stesso lo lascia intendere, a p. 123 della *Critica della ragione pratica* (p. 192 dell'edizione Rosenkranz), dove | espone cosí la ricerca della massima per la volontà: «Se ciascuno guardasse con assoluta indifferenza alla miseria altrui: tu, facendo parte di questo ordine di cose, ti troveresti a tuo agio in esso, col consenso della tua volontà?»[305]. – «Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!»[306] sarebbe la regola del consenso richiesto. Ugualmente, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (p. 56 della terza edizione, p. 50 dell'edizione Rosenkranz): «Una volontà che decidesse di non aiutare nessuno che ne abbia bisogno contraddirrebbe se stessa, in quanto potrebbero toccarle dei casi in cui essa potrebbe avere bisogno dell'amore e della partecipazione degli altri»[307], e cosí via. Questo principio dell'etica – che perciò, messo bene in luce, altro non è che un'espressione indiretta e metaforica dell'antico, semplice principio: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*[308] – si riferisce dunque in primo luogo e immediatamente al passivo, al subire, e solo per mezzo di esso, poi, all'agire; per questo, come si è detto, tale principio sarebbe molto utile per la guida dello Stato, che è finalizzato a impedire che si patisca ingiustizia, come anche a procurare a tutti e a ciascuno la maggiore quantità di benessere; ma nell'etica, dove l'oggetto della ricerca è l'agire come agire, e nel significato immediato che esso ha per l'agente, non invece la sua conseguenza, il subire, o il suo riferimento ad altri, quella considerazione non è in alcun modo ammissibile, in quanto essa, in fondo, rinvia daccapo a un principio eudaimonistico, e quindi all'egoismo.

[304] [*Ibid.*, cap. I, § 7, p. 167.]

[305] [*Ibid.*, Parte I, Libro I, cap. II, p. 210. Schopenhauer, in effetti, modifica leggermente la conclusione del passo, e scrive «würdest du darin willigen?», anziché, come Kant, «würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein?»]

[306] [«Con quanta leggerezza diamo sanzione contro noi stessi a iniqua legge» (ORAZIO, *Saturae*, libro I, Sat. III, v. 67; trad. it. di E. Turolla, in *Opere* cit., pp. 210-11).]

Non possiamo perciò nemmeno condividere la gioia che Kant ha provato scoprendo che il suo principio dell'etica non è un principio materiale, vale a dire un principio che pone un oggetto come motivo, bensí un principio solamente formale, ragion per cui corrisponde simmetricamente alle leggi formali che la *Critica della ragione pura* ci ha insegnato a conoscere. Esso è certamente, piú che una legge, solo la formula che consente di scoprirla. Ma da una parte noi questa formula già ce l'avevamo, piú breve e piú chiara, nel *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, dall'altra l'analisi di questa formula mostra che solo e soltanto la considerazione della propria felicità le dà contenuto, e che perciò essa può servire solo a un egoismo razionale, al quale deve la propria origine ogni costituzione legale.

Un altro errore che, scontrandosi con il sentimento di | ciascuno, spesso è stato biasimato e che è stato canzonato da Schiller in un epigramma[309], è la norma pedante secondo la quale un'azione, per essere veramente buona e meritoria, dev'essere condotta a termine solo e soltanto per rispetto alla legge riconosciuta e al concetto del

[307] [Cfr. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, sez. II.]

[308] [Non fare agli altri ciò che non vuoi che sia fatto a te.]

[309] [Cfr. F. SCHILLER, *Gewissensskrupel*, in *Xenien*, in «Musenalmanach», 1797, n. 388: «Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung. Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin» («Volentieri aiuto gli amici, ma purtroppo lo faccio con inclinazione. E cosí mi rode di non essere virtuoso»).]

dovere e secondo una massima conosciuta *in abstracto* dalla ragione, non invece per una qualche inclinazione, non per una benevolenza nei confronti degli altri, non per una pietosa partecipazione, per compassione o per un'emozione del cuore, che (secondo la *Critica della ragione pratica*, p. 213; p. 257 dell'edizione Rosenkranz) risultano invece addirittura assai fastidiose per i benpensanti, in quanto turbano le loro massime ben ponderate; l'azione deve invece accadere controvoglia, si deve essere come costretti a compierla[310]. Se poi ci si ricorda che su di essa non deve avere alcuna influenza la speranza di una ricompensa, si potrà valutare l'enorme assurdità di questa pretesa. Ma – e questo la dice ancora piú lunga – essa è del tutto opposta all'autentico spirito della virtú: non l'azione, bensí il compierla volentieri, l'amore da cui essa scaturisce e senza il quale è un'opera morta, è ciò che la rende degna di merito. Perciò anche il cristianesimo insegna, a ragione, che tutte le opere esteriori sono prive di valore se non scaturiscono da quell'intenzione pura che consiste nella vera buona volontà e nell'amore puro, e che a rendere beati e a redimere non sono le opere che vengono compiute (*opera operata*), bensí la fede, la purezza dell'intenzione, che è concessa soltanto dallo Spirito Santo ma che non può essere generata dalla volontà[311] libera e calcolatrice, la quale ha dinanzi agli occhi soltanto la legge. – Assecondare l'esigenza di Kant che ogni azione virtuosa debba accadere secondo il puro, meditato rispetto per la legge e secondo le sue massime astratte, freddamente e senza, anzi, contro ogni inclinazione, sarebbe proprio come affermare che ogni autentica opera d'arte dovrebbe sorgere dall'applicazione meditata di regole estetiche. Le due cose sono ugualmente assurde. Alla domanda, posta già da Platone e da Seneca, se la virtú possa essere insegnata, si deve rispondere in modo negativo. Ci si dovrà decidere una buona volta a vedere, cosa che ha dato origine anche alla dottrina cristiana della predestinazione, che, nella sostanza e nel suo significato profondo, la virtú, come il genio, è in certo qual modo innata e che, cosí come tutti i professori di estetica, anche se mettono insieme tutte le loro forze, non sono in grado di dare a nessuno la capacità | di produrre opere geniali, vale a dire autentiche opere d'arte, altrettanto

625

[310] [Cfr. *Critica della ragione pratica*, Parte I, Libro II, cap. II, § II, pp. 265-66: «Anche il sentimento della compassione e della tenera simpatia, se è anteposto alla riflessione su che cosa sia il dovere e diviene cosí motivo determinante, è di peso alle stesse persone che pensano rettamente, ingarbuglia le massime prese in esame e suscita il desiderio di liberarsi di esso e di sottostare esclusivamente alla ragione legislatrice».]

[311] [Non «libertà», come traduce *Mondo* 1914-16, tomo II, p. 675.]

poco tutti i professori di etica e i predicatori di virtú possono trasformare un carattere ignobile in uno nobile e virtuoso: che ciò sia impossibile è molto piú evidente dell'impossibilità di trasformare il piombo in oro, e la ricerca di un'etica e di un suo principio supremo che abbiano un influsso pratico e possano effettivamente mutare e migliorare l'umanità è simile in tutto e per tutto alla ricerca della pietra filosofale. – Comunque, della possibilità di un radicale mutamento del modo di pensare dell'uomo (rinascita) non mediante una conoscenza astratta (etica), ma mediante una conoscenza intuitiva (azione della Grazia), si è detto con ampiezza alla fine del quarto libro, il contenuto del quale mi esime dall'obbligo di soffermarmi qui piú a lungo sulla questione.

Che Kant non abbia in alcun modo penetrato il significato autentico del contenuto etico delle azioni lo mostra infine anche la sua dottrina del sommo bene, inteso come la necessaria unione di virtú e felicità, tale che quella sia la dignità di questa. Già qui si scontra con il vizio logico consistente nel fatto che il concetto di dignità, che qui costituisce il criterio, presuppone già un'etica come proprio criterio e dunque non sarebbe stato possibile iniziare da esso. Nel quarto libro abbiamo stabilito che ogni autentica virtú, dopo essere giunta al suo grado piú alto, conduce da ultimo a una completa rinuncia, nella quale ogni volere trova una fine; viceversa, la felicità è un volere soddisfatto, il che significa che esse, virtú e felicità, sono radicalmente inconciliabili. Per chi è stato illuminato dalla mia esposizione non occorre alcuna dimostrazione ulteriore della completa falsità di questa concezione kantiana del sommo bene. E, indipendentemente dalla mia esposizione positiva, non ne ho qui un'altra di negativa da dare.

L'amore di Kant per la simmetria architettonica ci si presenta anche nella *Critica della ragione pratica* in quanto Kant l'ha suddivisa in tutto e per tutto come la *Critica della ragione pura*, e ha utilizzato di nuovo gli stessi titoli e le stesse forme, in un modo manifestamente arbitrario che si rende particolarmente visibile nella tavola delle categorie della libertà.

| La dottrina del diritto è una delle opere piú tarde di Kant[312], ed è cosí debole che, sebbene io la disapprovi completamente,

626

[312] [Cfr. I. KANT, *Metaphysische Anfangsgrunde der Rechtslehre*, Königsberg 1797 (Schopenhauer utilizzava la seconda edizione, uscita l'anno seguente; cfr. HN, V, n. 288, p. 87); trad. it., con testo originale a fronte, a cura di F. Gonnelli, *Primi principî metafisici della dottrina del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2005. Lo scritto costituisce la prima parte della *Me-*

ritengo che una polemica contro di essa sia superflua, dato che essa, come se non fosse opera di questo grand'uomo bensí il prodotto di un comune mortale, è destinata, a causa della sua debolezza, a morire di morte naturale. Rinuncio dunque a utilizzare, nei confronti della dottrina del diritto, il mio procedimento negativo e mi rifaccio al positivo, ossia ai pochi caratteri fondamentali che essa possiede e che sono stati esposti nel quarto libro. Qui possono trovar posto solo un paio di osservazioni generali sulla dottrina del diritto di Kant. Gli errori che io, prendendo in esame la *Critica della ragione pura*, ho criticato come connessi al pensiero kantiano nella sua interezza si trovano qui, nella dottrina del diritto, in tale quantità che sembra quasi di leggere una parodia satirica dello stile di Kant o, quanto meno, di ascoltare un kantiano. I due errori principali, comunque, sono questi. Egli vuole (e molti altri l'hanno voluto da allora in poi) separare nettamente la dottrina del diritto dall'etica, senza però farla dipendere dalla legislazione positiva, vale a dire dalla coercizione arbitraria, bensí facendo consistere il concetto di diritto puramente e *a priori* per sé. Solo che questo non è possibile, poiché l'agire, al di fuori del suo significato etico e al di fuori della relazione fisica con gli altri e, perciò, della coercizione esterna, non permette, neanche come mera possibilità, una terza ipotesi. Di conseguenza, quando dice: «L'obbligo giuridico è quello che può essere imposto con la forza»[313], questo può o deve intendersi in senso fisico, nel quale caso tutto il diritto è positivo e arbitrario e, a sua volta, anche ogni arbitrio che sia in grado di imporsi è diritto; oppure questo può deve intendersi in senso etico, con il che ci veniamo a trovare daccapo nell'ambito dell'etica. In Kant, conseguentemente, il concetto di diritto si libra fra cielo e terra e non ha alcun terreno sul quale poter poggiare; per me invece esso appartiene all'etica. In secondo luogo, la sua determinazione del concetto di diritto è del tutto negativa, e perciò insufficiente[314]: «Diritto è ciò che si accorda con la coesistenza delle libertà degli individui l'uno accanto all'altro secondo una legge universale»[315]. Libertà (che qui è la libertà empi-

tafisica dei costumi, che prosegue con i *Primi principî metafisici della dottrina della virtú*; cfr. ID., *Metafisica dei costumi*, trad. it., con testo originale a fronte, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006.]

[313] [Cfr. la sez. III della *Introduzione* alla *Metafisica dei costumi* e la sez. II della *Introduzione* alla *Dottrina della virtú*.]

[314] Se anche il concetto di diritto, propriamente, è un concetto negativo, in opposizione al torto, che è il punto di partenza positivo, non per questo la spiegazione di questi concetti può essere in tutto e per tutto negativa.

[315] [KANT, *Primi principî metafisici della dottrina del diritto*, *Introduzione*, § C.]

rica, vale a dire quella fisica, non la libertà morale | del volere) significa non-essere-impedito, ed è dunque una mera negazione; e lo stesso significato ce l'ha a sua volta anche la coesistenza: noi rimaniamo quindi sul terreno della pura negazione e non otteniamo alcun concetto positivo, anzi, non avremmo nemmeno idea di che cosa propriamente si sta parlando se già non lo fossimo venuti a sapere altrimenti. Nello sviluppo della trattazione vengono poi presentate le opinioni piú assurde, come quella che nello stato di natura, vale a dire al di fuori dello stato politico, non si dà alcun diritto di proprietà, il che propriamente significa che tutto il diritto è positivo, e che perciò il diritto naturale si viene a fondare su quello positivo, invece che, come dovrebbe essere, questo su quello[316]; e poi la fondazione del diritto di acquisizione sulla presa di possesso[317]; l'obbligo etico di istituire una costituzione civile; il fondamento del diritto penale[318]; e cosí via, tutte cose che, come ho detto, non considero meritevoli di una confutazione particolare. Nel frattempo, anche questi errori kantiani hanno avuto un influsso molto nocivo, hanno di nuovo confuso e oscurato verità che erano state riconosciute ed espresse da lungo tempo, dando origine a teorie bizzarre e a un gran scrivere e litigare. Tutto questo non può certamente essere duraturo, e noi vediamo già la verità e la sana ragione farsi nuovamente strada: una strada indicata, in contrapposizione a cosí tante teorie stravaganti, soprattutto dal diritto naturale di J. C. F. Meister[319], sebbene io non lo ritenga un modello di perfezione.

Anche a proposito della *Critica del giudizio*, dopo quel che si è detto, posso essere molto breve. È stupefacente come Kant, al quale l'arte è rimasta sempre molto estranea e che, secondo ogni apparenza, aveva una scarsa sensibilità per il bello, e che anzi verosimilmente non ebbe alcuna occasione di vedere in prima persona un'opera d'arte significativa, e che, infine, sembra addirittura non aver avuto alcuna notizia del suo gigantesco fratello Goethe – il solo, tanto nel secolo che nella nazione, degno di potergli stare accanto – c'è da stupirsi, dicevo, che con tutto questo Kant abbia potuto assicurarsi un merito cospicuo e duraturo per la considera-

[316] [Cfr. *ibid.*, Parte I, cap. I, §§ 14 e 15.]

[317] [Cfr. *ibid.*, Parte II, sez. I, cap. I, § 49.]

[318] [Cfr. *ibid.*, Parte II, Appendice, § 5.]

[319] [Cfr. J. C. F. MEISTER, *Lehrbuch des Natur-Rechts*, Akad. Buchhandlung, Frankfurt a. d. Oder 1809.]

zione filosofica[320] dell'arte e del bello. Questo merito consiste nel fatto che, per quante considerazioni fossero state fatte sul bello e sull'arte, tuttavia la questione era stata affrontata propriamente 628 sempre e solo | dal punto di vista empirico e si era cercato, basandosi sui fatti, di scoprire quale proprietà distinguesse quell'oggetto di una certa specie che è chiamato b e l l o dagli altri oggetti della stessa specie. Per questa via si era giunti da principio a proposizioni affatto specifiche, poi a quelle universali. Si cercava di separare l'autentico bello artistico da quello inautentico, e di scoprire i caratteri distintivi di tale autenticità, i quali poi avrebbero potuto servire a loro volta come regole. Che cosa piaccia come bello, e che cosa no; che cosa perciò vada imitato, a che cosa si debba tendere, che cosa si debba invece evitare; quali regole, quanto meno negative, vadano stabilite; in breve, quali siano i mezzi che stimolano il piacere estetico, vale a dire quali siano le condizioni che si trovano a tale scopo nell'o g g e t t o : era questo, quasi esclusivamente, il tema di tutte le considerazioni sull'arte. Questa via era già stata battuta da Aristotele e su di essa troviamo anche, nei tempi moderni, Hume, Burke, Winckelmann, Lessing, Herder e altri ancora. Certo, la generalità dei principî estetici che vennero trovati riconduceva in ultima analisi anche al soggetto e si osservò che, se l'effetto prodottosi in esso fosse stato conosciuto convenientemente, se ne sarebbe potuta determinare *a priori* anche la causa presente nell'oggetto, con il che solamente questa considerazione avrebbe potuto conseguire la sicurezza di una scienza. Ciò provocò qua e là una serie di discussioni psicologiche e, in questo contesto, soprattutto Alexander Baumgarten produsse un'estetica generale di tutto il bello[321], nella quale prese le mosse dal concetto della perfezione della conoscenza sensibile, ossia della conoscenza intuitiva. Con la formazione di questo concetto, tuttavia, anche in lui la parte soggettiva veniva subito tolta di mezzo, e si passava alla parte oggettiva e a quella pratica che ad essa si riferisce. – A Kant, però, era anche qui riservato il merito di indagare seriamente e in modo approfondito l'e m o z i o n e s t e s s a , in conseguenza della quale noi diciamo b e l l o l'oggetto che la provoca, per scoprirne, ove sia possibile, gli elementi costitutivi e le condizioni nel nostro spirito. La sua ricerca imboccò perciò una direzione del tutto sog-

[320] [*Mondo* 1914-16, tomo II, p. 679, omette «filosofica».]

[321] [Cfr. A. G. BAUMGARTEN, *Aesthetica*, Kleyb, Frankfurt am Oder 1750; trad. it. a cura di S. Tedesco, Aesthetica, Palermo 2000.]

gettiva. Questa via era manifestamente quella giusta poiché, per spiegare un fenomeno dato nei suoi effetti, si deve prima conoscere esattamente, per determinare approfonditamente il carattere della causa, questi stessi effetti. Qui il merito di Kant, tuttavia, non va molto piú in là dell'aver mostrato la via giusta e dell'aver dato un esempio, con un tentativo provvisorio, di come pressappoco si dovesse procedere in essa. Giacché quello che egli diede non può | 629 essere considerato come verità oggettiva e come un guadagno reale. Egli forní il metodo di questa ricerca, aprí la strada, ma per il resto non raggiunse la meta.

Nella critica del giudizio estetico ci si impone anzitutto l'osservazione che egli ha conservato il metodo caratteristico dell'intera sua filosofia e che io ho già preso ampiamente in esame in precedenza: intendo il procedere dalla conoscenza astratta per cercare di conoscere a fondo quella intuitiva, cosí che quella gli serve come una sorta di *camera obscura* nella quale afferrare e riconoscere quest'ultima. Come nella *Critica della ragione pura* le forme dei giudizi gli dovevano dare spiegazioni intorno alla conoscenza del nostro intero mondo intuitivo, cosí anche in questa critica del giudizio estetico egli non prende le mosse dal bello stesso, dal bello colto nella sua immediatezza, intuitivamente, bensí dal g i u d i z i o intorno al bello, da quello che viene, in modo davvero brutto, chiamato giudizio di gusto. Questo è il suo problema. A colpire soprattutto la sua attenzione è la circostanza che un giudizio di tal fatta è, manifestamente, l'espressione di un processo che ha luogo nel soggetto, ma che ha pur tuttavia un valore cosí generale, come se riguardasse una qualità dell'oggetto. È questo ad averlo sorpreso, non il bello in se stesso. Egli prende sempre le mosse solo da espressioni altrui, dal giudizio sul bello, non dal bello stesso. Per questo è come se lo conoscesse solamente per sentito dire, non immediatamente. Quasi nello stesso modo un cieco molto intelligente potrebbe, a partire da dichiarazioni precise che egli udisse intorno ai colori, mettere insieme una loro teoria. Ed effettivamente noi potremmo considerare le tesi filosofiche di Kant sul bello quasi solo da questo punto di vista. Verremmo allora a scoprire che la sua teoria è molto ingegnosa, anzi, che qua e là in essa vengono fatte delle osservazioni generali azzeccate e vere; ma che la vera e propria soluzione del problema che egli propone è talmente inammissibile, resta cosí tanto al di sotto della dignità dell'oggetto, che non ci può neanche venire in mente di prenderla per una verità oggettiva; mi considero perciò esentato da una sua confutazione, e anche qui rinvio alla parte positiva del mio scritto.

Dal punto di vista della forma dell'intero suo libro va sottolineato che esso è sorto dall'idea di trovare nel concetto della conformità al fine la chiave per risolvere il problema del bello. [630] L'idea viene dedotta, cosa che in generale non è difficile, come | abbiamo imparato dai seguaci di Kant. Cosí ora sorge la grottesca unione della conoscenza del bello con quella della finalità dei corpi naturali in un'unica facoltà conoscitiva chiamata capacità di giudizio, e i due concetti eterogenei vengono trattati in uno stesso libro[322]. Con queste tre facoltà conoscitive – ragione, capacità di giudizio e intelletto – vengono poi realizzati numerosi giochetti simmetrico-architettonici, l'amore per i quali appare moltiplicato soprattutto in questo libro, già nell'adeguamento forzato al taglio complessivo della *Critica della ragione pura* e in modo del tutto particolare nell'antinomia del giudizio estetico, dove è veramente tirata per i capelli[323]. Si potrebbe anche imputargli una grossa incoerenza per il fatto che, dopo che nella *Critica della ragione pura* viene ripetuto ininterrottamente che l'intelletto è la facoltà del giudicare, e dopo che le forme dei suoi giudizi sono state rese la pietra angolare dell'intera filosofia, ora entra in scena una capacità di giudizio del tutto particolare, completamente diversa dall'altra. Quella che del resto io chiamo capacità di giudizio, vale a dire l'attitudine a trasferire la conoscenza intuitiva in quella astratta e ad applicare di nuovo quest'ultima esattamente a quella, l'ho esposta nella parte positiva del mio scritto.

La parte di gran lunga migliore della critica del giudizio estetico è la teoria del sublime: essa è riuscita incomparabilmente meglio di quella del bello, e fornisce non solo, come quella, il metodo generale della ricerca, ma anche un pezzo della via giusta a ciò richiesta, tanto che, se non dà proprio la vera e propria soluzione del problema, pur tuttavia la sfiora molto da vicino.

Nella critica del giudizio teleologico si può forse, in ragione della semplicità della materia trattata, riconoscere piú che altrove il singolare talento che Kant ha di rigirare di qua e di là un pensiero e di esprimerlo in diverse maniere fino a che non ne esca un libro. Il libro nel suo complesso vuole soltanto questo: sebbene i corpi che si presentano come organismi ci si manifestino necessariamente cosí, come se fossero stati messi insieme in con-

[322] [La *Critica del giudizio* è suddivisa in due parti, la prima delle quali è dedicata alla *Critica del giudizio estetico*, la seconda alla *Critica del giudizio teleologico*.]

[323] [Cfr. *Critica del giudizio*, Parte I, sez. II, §§ 55-57, pp. 310-19.]

formità a un concetto di fine che li precede, tuttavia questo non ci autorizza ad accettarlo oggettivamente. Giacché il nostro intelletto – al quale le cose sono date dall'esterno e mediatamente, e che dunque non conosce mai il loro interno, ciò in forza di cui esse si producono e consistono, bensí soltanto il loro lato esteriore – non è in grado di rendersi comprensibile | [631] una costituzione certa, specifica dei prodotti naturali organici, se non per via analogica, paragonandoli alle opere fabbricate intenzionalmente dagli uomini, la cui conformazione viene determinata da uno scopo e dal suo concetto. Questa analogia basta a renderci comprensibile l'armonia di tutte le loro parti con il tutto, e perciò a fornirci anche un filo conduttore per esaminarle; in nessun modo però essa può diventare un effettivo fondamento esplicativo dell'origine e dell'esistenza di questo genere di corpi. Giacché la necessità di comprenderli in questo modo ha un'origine soggettiva. – Io riassumerei in questo modo la dottrina di Kant in proposito. La parte principale egli l'aveva già esposta nella *Critica della ragione pura*, alle pp. 692-702 (V, 720-730)[324]. Ma anche nella conoscenza di questa verità troviamo che David Hume è stato il glorioso precursore di Kant: anche lui aveva combattuto duramente quell'assunto, nella seconda parte dei suoi *Dialogues on Natural Religion*[325]. La differenza tra la critica di Hume a quell'assunto e la critica di Kant è principalmente questa, che Hume lo critica in quanto basato sull'esperienza, Kant, viceversa, in quanto aprioristico. Hanno ragione entrambi e le loro esposizioni si completano vicendevolmente. Anzi, quel che in proposito vi è di essenziale nella dottrina kantiana, lo troviamo già espresso nel commentario di Simplicio alla *Fisica* di Aristotele: «ἡ δὲ πλάνη γέγονεν αὐτοῖς ἀπὸ ἡγεῖσθαι, πάντα τὰ ἕνεκα του γινόμενα κατὰ προαίρεσιν γενέσθαι καὶ λογισμόν, τὰ δὲ φύσει μὴ οὕτως ὁρᾶν γινόμενα» (*Error iis ortus est ex eo, quod credebant, omnia quae propter finem aliquem fierent, ex proposito et ratiocinio fieri, dum videbant, naturae opera non ita fieri*). *Schol. in Arist. ex. edit. Berol.*, p. 354[326]. Su questo Kant ha

[324] [Cfr. *Critica della ragione pura*, Parte II, Appendice alla *Dialettica trascendentale*, pp. 537-43.]

[325] [*Dialoghi sulla religione naturale*. Cfr. p. 650, nota 250.]

[326] [«L'errore era nato in loro [Simplicio si riferisce a Democrito e a Epicuro] per il fatto che, mentre credevano che tutto ciò che accade accadesse in vista di un qualche fine, generandosi da un proposito consapevole e dalla riflessione, d'altra parte vedevano che le opere della natura non si producono in questo modo». Schopenhauer ricava il passo da p. 354 del libro di *Scholia*, curato da Christian Brandi, che costituisce il quinto volume dell'edizione berlinese degli scritti di Aristotele curata da Immanuel Bekker (4 voll., Reiner Verlag, Berlin 1831-36)].

perfettamente ragione; ed era anche necessario che, dopo che era stato mostrato che, per spiegare l'esistenza dell'intero della natura in generale, non è utilizzabile il concetto di causa ed effetto, venisse anche mostrato che essa, per ciò che concerne la sua conformazione, non va pensata come effetto di una causa guidata da motivi (concetti di fine). Se si pensa alla notevole speciosità della prova fisico-teologica, che persino Voltaire riteneva inconfutabile, si capisce che era della piú grande importanza mostrare che il soggettivo nella nostra comprensione, per il quale Kant ha rivendicato spazio, tempo e causalità, si estende anche al nostro giudizio sui corpi naturali, e che | perciò la necessità che noi avvertiamo di pensare che siano sorti premeditatamente, conformi a una finalità, e dunque per una via nella quale la loro rappresentazione avrebbe preceduto la loro esistenza, ha anch'essa un'origine soggettiva, come anche quella, che pure si presenta cosí oggettivamente, dell'intuizione dello spazio, sí che non può venir fatta valere come verità oggettiva. La discussione della questione sviluppata da Kant è, ove si mettano fra parentesi le faticose lungaggini e le ripetizioni, eccellente. Con ragione egli afferma che non arriveremo mai a spiegare la costituzione dei corpi organici per mezzo delle sole cause meccaniche, una denominazione sotto la quale egli comprende gli effetti non intenzionali e conformi a leggi di tutte le forze universali della natura. Io trovo che qui però resta ancora una lacuna. Egli nega infatti la possibilità di una spiegazione di tal fatta soltanto nei confronti della finalità e dell'apparente intenzionalità dei corpi organici. Solo che noi troviamo che anche laddove questa non ha luogo i fondamenti esplicativi non possono essere trasferiti da un campo della natura all'altro e che invece, non appena entriamo in un nuovo campo, essi ci abbandonano e al loro posto subentrano delle leggi fondamentali nuove, la cui spiegazione non si può sperare di averla da quelle precedenti. Cosí, nel campo della meccanica vera e propria dominano le leggi della gravità, della coesione, della rigidità, della fluidità, dell'elasticità, che in sé (a prescindere dalla mia spiegazione di tutte le forze naturali come gradi inferiori dell'oggettivazione della volontà) sussistono come estrinsecazioni di forze che non possono essere ulteriormente spiegate ma che costituiscono esse stesse i principî di ogni spiegazione ulteriore, la quale consiste soltanto nella riduzione ad esse. Se abbandoniamo questo campo

e passiamo ai fenomeni del chimismo, dell'elettricità, del magnetismo, della cristallizzazione, allora quei principî non si possono piú assolutamente usare, anzi, quelle leggi non hanno piú valore, quelle forze vengono sopraffatte da altre e i fenomeni si producono in aperto contrasto con esse, secondo nuove leggi fondamentali che, proprio come quelle precedenti, sono originarie e inesplicabili, vale a dire che non possono essere ricondotte ad altre piú generali. Cosí, per esempio, con le leggi del puro meccanicismo non si riuscirà mai a spiegare neanche la soluzione di un sale nell'acqua, per non parlare dei fenomeni chimici piú complessi. Nel secondo libro ho già spiegato tutto questo con ampiezza. Una discussione di questo tipo sarebbe stata, mi pare, di grande utilità nella critica | del giudizio teleologico e avrebbe gettato molta luce su quanto lí viene detto. In particolare, essa sarebbe stata utile all'eccellente accenno al fatto che una conoscenza piú profonda dell'essenza in sé, della quale le cose della natura sono la manifestazione fenomenica, tanto nell'operare meccanico (conforme a leggi) quanto nell'operare apparentemente intenzionale della natura, ritroverebbe un solo e medesimo principio che potrebbe servire come fondamento esplicativo comune a entrambi[327]. Questo principio io spero di averlo dato con la posizione della volontà quale autentica cosa in sé, per cui, in generale nel secondo libro e nei relativi supplementi, ma soprattutto nel mio scritto *Sulla volontà nella natura*, la visione dell'intima essenza dell'apparente conformità al fine e dell'armonia e della consonanza della natura nella sua interezza è forse diventata piú chiara e piú profonda. Perciò io qui non ho piú nulla da dire in merito alla questione.

Il lettore che ha provato un qualche interesse per questa critica della filosofia kantiana non trascuri di leggere anche il supplemento ad essa che si trova nel secondo trattato del primo volume dei miei *Parerga e paralipomena*, sotto il titolo *Alcuni chiarimenti ulteriori alla filosofia kantiana*[328]. Giacché si deve considerare che i miei scritti, per quanto siano pochi, non sono stati composti tutti insieme ma successivamente, nel corso di una lunga vita e con ampi intervalli tra l'uno e l'altro; sí che non ci si può aspettare che tutto quello che io ho detto a proposito di un determinato oggetto si trovi anche tutto insieme in un unico luogo.

[327] [Cfr. *Critica del giudizio*, Parte II, sez. II, § 78, pp. 379 sgg.]
[328] [Cfr. *Parerga I*, pp. 118-87.]